
1837
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE

ZEITSCHRIFT

FÜR

PHILOSOPHIE

UND

PHILOSOPHISCHE KRITIK

VORMALS

FICHTE-ULRICISCHE ZEITSCHRIFT

IM VEREIN MIT

DR. H. SIEBECK
PROFESSOR IN GIESSEN

DR. J. VOLKELT
PROFESSOR IN LEIPZIG

UND

DR. R. FALCKENBERG
PROFESSOR IN ERLANGEN

HERAUSGEGEBEN UND REDIGIERT

VON

DR. LUDWIG BUSSE
PROFESSOR IN KÖNIGSBERG I. PR.

BAND 126

LEIPZIG 1905
R. VOIGTLÄNDERS VERLAG

Inhalt

ZEITSCHRIFT
FÜR
PHILOSOPHIE UND PHILOSOPHISCHE KRITIK
R. VOIGTLÄNDERS VERLAG IN LEIPZIG

Band 126. Heft 1

Das Verhältnis des Fühlens, des Begehrens und des Wollens zum Vorstellen und Bewusstsein.

Von **Julius Bergmann.**

(Schluss.)

III.

Das Begehren und das Wollen.

1. Ebensowenig wie die Gefühle würden die Begehrungen es zulassen, zum Bewusstsein in das Verhältnis von Modis zum Attribute gesetzt zu werden, wenn der Begriff des Bewusstseins sich vollständig mit demjenigen der Vereinigung aller gleichzeitigen Vorstellungstätigkeiten einer Seele deckte. Und auch, dass das Begehren nicht dasselbe wie Fühlen oder eine Art des Fühlens ist, ist unmittelbar einleuchtend. Hieraus kann jedoch nicht geschlossen werden, dass den Begriffen des vorstellenden und des fühlenden Bewusstseins derjenige des Begehrens als ein solcher zur Seite zu stellen sei, der, wie jene beiden zueinander, so wieder zu jedem von ihnen in der Beziehung stehe, objektiv mit ihm identisch und subjektiv von ihm verschieden zu sein, dass es also nicht bloss zwei, sondern drei Gesichtspunkte gebe, unter denen das Bewusstsein betrachtet werden könne, oder dass die beiden einseitigen Ansichten, denen sich das Bewusstsein als vorstellendes und als fühlendes darstellt, der Ergänzung durch eine dritte bedürfen. Denn das Zugestandene lässt auch die Annahme zu, dass in der Verbindung das Vermögen des Vorstellens und des Fühlens die Seele des Begehrens besitze, oder bestimmter, dass das Begehren eine nur fühlenden Wesen mögliche Weise des Vorstellens sei.

Dass in der Tat das nur innerlich Wahrnehmbare, das ich mit dem Worte Begehren bezeichne, und das auch wohl allein

gemeint sein kann, wenn von einem besonderen Vermögen des Begehrens neben denen des Vorstellens und Fühlens die Rede ist, eine Weise des Vorstellens ist, ergibt sich mir aus einer einfachen Überlegung. Jedes Begehren ist darauf gerichtet, dass ein gewisser Sachverhalt bestehe, ist mit anderen Worten Begehren der Wirklichkeit eines gewissen Seins oder Geschehens; es ist ihm also mit dem Vorstellen gemein, einen Gegenstand zu haben, während, wie wir früher (II, 1) bemerkten, das Fühlen (wenn darunter nicht das innere Wahrnehmen eines Zustandes der Lust oder Unlust, sondern ein solcher Zustand selbst verstanden wird), sich nicht in der Weise auf etwas bezieht, dass von ihm gesagt werden könnte, es sei darauf gerichtet oder habe es zum Gegenstande oder sei Fühlen desselben. Andererseits ist es die Natur des Begehrens, dass der Sachverhalt, auf dessen Wirklichkeit es gerichtet ist, von dem Begehrenden vorgestellt wird. Wäre daher das Begehren nicht selbst Vorstellen seines Gegenstandes, so müsste ich, wenn ich die Wirklichkeit eines Sachverhaltes begehre, neben dem Vorstellen dieses Sachverhaltes eine andere auf ihn gerichtete, ihn zum Gegenstande habende Tätigkeit in mir finden. Das aber ist nicht der Fall. Allerdings zeigt mir die Selbstbeobachtung, dass sich vielfach, wenn ich etwas begehre, mit meinem Vorstellen des Begehrten eine leibliche und seelische Erregung verbindet, aber diese Erregung stellt sich mir nicht als ein das Vorgestellte zum Objekte habendes Verhalten dar; sie ist also nicht selbst mein Begehren, sondern schon ein Folge desselben.

Wird der Begriff des Begehrens demjenigen des Vorstellens untergeordnet, so erhebt sich die Frage, wodurch sich das Begehren von allen anderen Weisen des Vorstellens unterscheide, oder welcher Bedingung ein Vorstellen entsprechen müsse, um Begehren zu sein. Der Beantwortung dieser Frage habe ich jedoch zwei den Umfang, den der allgemeine Sprachgebrauch dem Begriffe des Begehrens gibt, betreffende Bemerkungen voranzuschicken, eine, die ihn verengert und eine, die ihn erweitert. Erstens nehme ich das Wort Begehren in dem engeren Sinne, demzufolge alles Begehrte unmittelbar, d. i. seiner selbst wegen, keines mittelbar d. i. wegen eines mit ihm verbundenen oder ihm nachfolgenden Sachverhaltes begehrt wird, wonach z. B. der durstige Wanderer, der sich nach einem Wirtshause umsieht,

nicht ein Wirtshaus zu finden, sondern nur zu trinken begehrt. Diese Bestimmung ergibt sich aus der Erwägung, dass, wenn dem unmittelbaren Begehren ein mittelbares gegenübergestellt wird, offenbar das letztere nicht mit dem ersteren, sondern mit demjenigen Vorstellen, welches weder unmittelbares noch mittelbares Begehren ist, gleichartig ist, dass also die Psychologie, wenn sie den Begriff des Begehrens in völliger Uebereinstimmung mit dem allgemeinen Sprachgebrauche bestimmen wollte, Ungleichartiges zusammenfassen und Gleichartiges trennen würde. Eine weitere Bedeutung, zweitens, als die sonst übliche gebe ich dem Worte Begehren insofern, als ich ein Vorstellen auch dann mit ihm bezeichne, wenn es sich von dem sonst so bezeichneten nur dadurch unterscheidet, dass es einen gegenwärtigen (mit ihm gleichzeitigen) Sachverhalt zum Inhalte hat. Nach der gewöhnlichen Ausdrucksweise nämlich bezieht sich alles Begehren auf die Zukunft; niemals soll die von uns begehrte Wirklichkeit eines Sachverhaltes, mag derselbe schon in dem Augenblicke des Begehrens wirklich bestehen oder nicht, die auf diesen Augenblick bezogene sein, sondern stets soll sie in eine, sei es unmittelbar auf den gegenwärtigen Augenblick folgende, sei es erst später (nach dem Eintritt einer gewissen Lage der Dinge) beginnende Zeitstrecke fallen; z. B. das Begehren des Durstigen, zu trinken, soll zwar nicht sogleich aufhören, sobald er zu trinken beginnt, aber was er dann noch begehrt, soll doch nicht sein gegenwärtiges Trinken, sondern dessen Fortsetzung, also ein Zukünftiges sein. Wir können aber denselben Sachverhalt, den wir als einen zukünftigen so vorstellen, dass unser Vorstellen Begehren seines Wirklichwerdens ist, auch als einen gegenwärtigen in einer Weise vorstellen, die sich von derjenigen, die es zum Begehren eines Zukünftigen macht, durch weiter nichts als durch die Zeitbestimmung, die es seinem Inhalte gibt, unterscheidet; z. B. der trinkende Durstige stellt sein gegenwärtiges Trinken in derselben Weise wie die von ihm begehrte Fortsetzung desselben vor. Die Psychologie würde also wieder Ungleichartiges zusammenfassen und Gleichartiges scheiden, wenn sie, dem allgemeinen Sprachgebrauche folgend, in ihren Begriff des Begehrens die Bestimmung aufnähme, dass es stets auf zukünftiges Wirklichsein eines Sachverhaltes gerichtet sei. Bezüglich des auf die gegenwärtige Wirklichkeit eines gewissen Sachverhaltes gerichteten Begehrens ist noch zu bemerken, dass

dieser Sachverhalt die begehrte Wirklichkeit sowohl haben als auch nicht haben, dass sein Begehren also sowohl ein befriedigtes auch ein unbefriedigtes sein kann, während jedes Begehren eines Zukünftigen seinem Begriffe nach unbefriedigt ist. Z. B. der Durstige begehrt gegenwärtig (in dem Augenblicke seines Begehrens) zu trinken sowohl dann, wenn er bereits zu trinken angefangen hat, als auch dann, wenn er sich nicht in dieser Lage befindet, sowohl dann, wenn sein Vorstellen des Trinkens Wahrnehmen, als auch dann, wenn es Einbildungs-Vorstellen ist.

2. Nach den vorstehenden Bemerkungen über die Bedeutung, in der hier das Wort Begehren genommen werden soll, ist jedes Begehren gerichtet entweder auf das gegenwärtige Bestehen eines Sachverhaltes, von dem der Begehrende zu wissen glaubt, dass er wirklich bestehe, oder auf das gegenwärtige Bestehen eines Sachverhaltes, von dem der Begehrende nicht glaubt zu wissen, dass er gegenwärtig bestehe, oder auf das zukünftige Bestehen irgend eines Sachverhaltes. Dieser Unterscheidung dreier Arten des Begehrens entsprechend zerlegt sich oben gestellte Frage nach der spezifischen Differenz, die dem Begriffe des Vorstellens hinzugefügt werden muss, damit er in den des Begehrens übergehe, in drei. Alle drei aber können sogleich auf Grund der Selbstbeobachtung beantwortet werden.

Damit, erstens, finde ich, mein Vorstellen eines Sachverhaltes, von dem ich weiss oder zu wissen glaube, dass er gegenwärtig wirklich bestehe, Begehren dieses gegenwärtigen Bestehens sei, muss ich mich selbst als um sein wirkliches Bestehen wissend vorstellen und von diesem Wissen wahrnehmen, dass es unmittelbar mit einem Gefühle der Lust verbunden, also mir unmittelbar angenehm sei. Damit, zweitens, mein Vorstellen eines Sachverhaltes, von dem ich weiss, dass er nicht wirklich bestehe, oder wenigstens nicht weiss, dass er wirklich bestehe, Begehren seines gegenwärtigen Bestehens sei, muss ich mich selbst als um sein wirkliches Bestehen wissend vorstellen und von diesem mir fehlenden Wissen meinen, dass es mir unmittelbar angenehm sein würde. Damit, drittens, mein Vorstellen eines Sachverhaltes (gleichviel ob eines solchen, der mir gegenwärtig zu bestehen, oder eines solchen, der mir gegenwärtig nicht zu bestehen scheint) Begehren seines künftigen Bestehens sei, muss ich ihn als einen später bestehen werdenden und mich selbst als zu der Zeit, da

er bestehen werde, um dieses Bestehen wissend vorstellen und von diesem möglichen zukünftigen Wissen meinen, dass es mir unmittelbar angenehm sein würde. Nehme ich z. B. von mir wahr, dass ich trinke, so ist dieses Wahrnehmen Begehren der gegenwärtigen Wirklichkeit seines Inhaltes, und zwar befriedigtes, dann, wenn ich es selbst, also mein Wissen, dass ich trinke, als etwas mir unmittelbar Angenehmes wahrnehme. Stelle ich mich bloss als trinkend vor, so ist dieses Einbildungsvorstellen Begehren und zwar unbefriedigtes Begehren, gegenwärtig zu trinken, dann, wenn ich mit ihm die Meinung verbinde, es würde mir unmittelbar angenehm sein, mich gegenwärtig als trinkend wahrzunehmen. Stelle ich mich endlich als trinken werdend vor, so begehre ich damit zukünftiges Trinken dann, wenn ich zugleich mich als die Verrichtung des Trinkens in mir wahrnehmen werdend vorstelle, und von diesem zukünftigen Wahrnehmen erwarte, dass es, falls es stattfinden werde, mir unmittelbar angenehm sein werde.

Ein Vorstellen, welches seinem Inhalte die Bedeutung beimisst, dass das Wissen um seine Wirklichkeit unmittelbar mit Lust verbunden sein würde, ist gewiss darum, weil es dieses tut, noch nicht Wollen irgend eines die Wirklichkeit des vorgestellten Seins oder Geschehens herbeiführenden Tuns, und auch nicht einmal Herbeiwünschen dieser Wirklichkeit mit allem, was sie notwendig mit sich führen oder nach sich ziehen würde, sicherlich aber braucht in einer Seele nicht noch etwas zu ihm hinzuzukommen, damit sie sich in dem Zustande des blossen Begehrens befinde. Und so lange, umgekehrt, einem Verhalten der Seele etwas daran fehlt, ein solches Vorstellen zu sein, ist es noch kein Begehren. Insbesondere gehört das Sich-vergegenwärtigen des Lustgefühls, welches mit der in dem Wissen um die Wirklichkeit des begehrten Sachverhaltes bestehenden Befriedigung des Begehrens verbunden ist, und das Erwarten desselben zu dem, wovon man nicht abstrahieren kann, ohne den Begriff des Begehrens aufzuheben. So lange wir ein Vorgestelltes weder in die beschriebene Beziehung noch in die entgegengesetzte, dass das Wissen um seine Wirklichkeit uns unmittelbar unangenehm sein würde, zu unserem Gefühlsvermögen setzen, ist uns an seiner Wirklichkeit oder Unwirklichkeit entweder überhaupt nichts oder nur ihrer Folgen wegen etwas gelegen, ist sie uns an und für sich gleichgültig.

Dass in einer analogen Beziehung, wie das Begehren zum Vorstellen und Lustfühlen, das dem Begehren entgegengesetzte Scheuen zum Vorstellen und Unlustfühlen steht, braucht nur kurz angemerkt zu werden. Das Scheuen eines Sachverhaltes, welches übrigens auch selbst als ein Begehren definiert werden kann, nämlich als Begehren eines Nichtwirklichseins, ist Vorstellen desselben als eines solchen, von dem zu wissen, dass er wirklich bestehe, uns unmittelbar unangenehm sei bezw. sein würde.

3. Eine weitere Frage, die sich an die Unterordnung des Begriffes des Begehrens unter den des Vorstellens knüpft, betrifft die Sachverhalte, die ein Vorstellen so zum Inhalte haben kann, dass es Begehren ihres wirklichen Bestehens ist, die also so beschaffen sind, dass nicht mit ihnen selbst, sondern mit dem Erfahren ihres wirklichen Bestehens unmittelbar ein Gefühl der Lust verbunden sein kann.

Jedenfalls ist ein möglicher Inhalt des Begehrens jedes Gefühl eigener Lust, ein möglicher Inhalt des Scheuens jedes Gefühl eigener Unlust. Das innere Wahrnehmen einer Lust, welches die einzig mögliche Art ist, ihre Wirklichkeit zu erfahren, ist (es wurde schon im vorigen Abschnitte darauf hingewiesen) selbst wieder unmittelbar mit einer Lust, dasjenige einer Unlust selbst wieder mit einer Unlust verbunden, und indem wir uns als eine Lust oder Unlust in uns wahrnehmend und dieses Wahrnehmen oder dieses Wissen um die Wirklichkeit einer vorgestellten Lust oder Unlust als angenehm oder lustbringend bez. als unangenehm oder unlustbringend vorstellen, begehren wir die Wirklichkeit, nicht der von ihm selbst zu erwartenden, sondern der als sein Inhalt vorgestellten Lust bezw. die Nichtwirklichkeit der als sein Inhalt vorgestellten Unlust.

Dass das Wahrnehmen eigener Lust angenehm, dasjenige eigener Unlust unangenehm ist, oder dass zu jeder Lust oder Unlust, die wir in uns wahrnehmen, dieses Wahrnehmen eine weitere Lust oder Unlust hinzubringt, hat seinen zureichenden Grund in der allgemeinen Natur jener Gefühle, mit der uns bekannt zu machen eine einzige Wahrnehmung genügt. Wir erkennen es m. a. W. aus den blossen Begriffen der Lust und der Unlust. Andere als in einem eigenen Zustande der Lust oder Unlust bestehende Sachverhalte, von denen wir in dieser Weise einzusehen vermöchten, dass sie in der angegebenen Beziehung zum Wahr-

nehmen und überhaupt zum Wissen um ihre Wirklichkeit ständen, also mögliche Inhalte eines Begehrens oder Scheuens wären, gibt es nicht. Eigene Lust ist das Einzige, wovon wir die Möglichkeit begehrt, eigene Unlust das Einzige, wovon wir die Möglichkeit, gescheut zu werden, wirklich zu verstehen imstande sind.

Hieraus folgt jedoch nicht, dass diese Möglichkeit auf die eigene Lust oder Unlust beschränkt sei, dass uns also an der Wirklichkeit eines anderen Sachverhaltes als eigener Lust und an der Nichtwirklichkeit eines anderen als eigener Unlust nur deshalb gelegen sein könne, weil wir erwarteten, es werde sich eigene Lust oder Unlust an ihn knüpfen. Denn es liegt durchaus kein Widerspruch in dem Gedanken, dass zu dem, was uns von der Natur unserer Seele verborgen ist, Bestimmtheiten gehören, die es ihr, sei es schlechthin, sei es unter gewissen ihren augenblicklichen Zustand betreffenden Bedingungen, zur Notwendigkeit machen, jeden Sachverhalt einer gewissen Art zu begehren oder zu scheuen, sobald sie ihn als wirklich bestehend und sich selbst als um sein wirkliches Bestehen wissend vorstellt, Bestimmtheiten also, welche Gründe des Begehrens oder Scheuens gewisser Arten von Sachverhalten sind, oder welche das allein Wirkliche, was wir im Begriffe des Triebes denken, ausmachen. Den Utilitaristen und ihren Vorgängern (zu denen in dieser Hinsicht auch Kant gehört) muss freilich zugestanden werden, dass zu jedem Begehren ein Vorstellen eigener Lust, zu jedem Scheuen ein Vorstellen eigener Unlust erforderlich ist, aber nicht das Begehrte oder das Gescheute selbst, sondern ein Zustand, der als verbunden mit dem Wissen um die begehrte oder gescheute Wirklichkeit vorgestellt wird, ist diese Lust oder Unlust, deren Vorstellung in keinem Begehren oder Schauen fehlen kann. Dadurch erst, dass wir einen Sachverhalt als einen solchen vorstellen, um dessen wirkliches Bestehen zu wissen uns angenehm oder unangenehm sein werde, wird unser Vorstellen dieses Sachverhaltes zum Begehren oder Scheuen desselben; er selbst kann nun ebenfalls in einer eigenen Lust bez. Unlust bestehen, aber er braucht es nicht, mindestens ist dies keine begriffliche Notwendigkeit, obwohl wir nur in den Fällen, in denen er darin besteht, nicht auf einen der Seele durch eine uns verborgene Seite ihrer Natur verliehenen Trieb zu schliessen brauchen, sondern in ihm selbst den Grund der Möglichkeit seines Begehrt- bez. Gescheutwerdens vor Augen haben.

4. Dass in der Tat noch anderes als eigene Lust begehrt und noch anderes als eigene Unlust gescheut werden kann, lehrt die Erfahrung. Es ist zunächst eine Tatsache, dass wir an dem Wohl und Wehe anderer teilnehmen können, ohne an einen Vorteil oder Nachteil für uns selbst zu denken. Wir können es uns als erfreulich vorstellen, zu erfahren, dass es einem Freunde gut gehe, und dieses Vorstellen ist dann Begehren der Wirklichkeit, nicht des Erfahrens oder des mit ihm verbundenen Lustgefühls, sondern des seinen Inhalt bildenden fremden Glückes; und ebenso begehren wir, dass dem Freunde ein ihm drohendes Unheil erspart bleiben möge, indem wir es als uns selbst betrübend vorstellen, zu hören, dass das Gegenteil eingetreten sei. Nicht eben ist die Vorstellung, dass es uns Vergnügen machen werde, von einem für den Freund glücklichen Ereignisse Kenntnis zu erhalten, die Ursache des Wunsches oder Begehrens, dieses Ereignis möge eintreten, sodass das eigentliche Ziel des Begehrens in einer eigenen Lust bestände und uns an dem fremden Glücke nur wegen einer Folge für uns selbst gelegen wäre, und ebensowenig entsteht uns umgekehrt aus jenen Wünschen oder Begehren jenes Vorstellen, sondern das Vorstellen der freudigen Erregung, mit der uns die Kunde von dem für den Freund glücklichen Ereignisse erfüllen würde, ist selbst schon das Begehren, und dieses Begehren selbst schon dieses Vorstellen, so dass nur noch dafür, dass sich uns mit dem Erfahren des glücklichen Ereignisses ein Gefühl der Lust verbindet, oder dass zu den Bestimmtheiten der Seele ein Trieb gehört, demzufolge es ihr angenehm ist, von fremdem Wohle, und unangenehm, von fremdem Leide zu erfahren, nach dem Grunde gefragt werden kann.

Weiter ist es auch eine Tatsache, dass zu den möglichen Inhalten unseres Begehrens und Schauens Sachverhalte gehören, die überhaupt nicht in einem Lust- bez. Unlustfühlen, weder in einem eigenen noch in einem fremden, auch nicht in einem unmittelbar mit Lust bez. Unlust verbundenen (unmittelbar angenehmen oder unangenehmen) Verhalten bestehen, und zwar solche, die wir, wie Lust oder Unlust, sowohl für uns selbst als auch für andere (sowohl idiopathisch als auch sympathisch) begehren oder scheuen können. Während z. B. gewisse Geschmacksempfindungen unmittelbar mit einem Gefühle der Lust verbunden sind, d. i. zu ihm in der im vorigen Abschnitte er-

örterten Beziehung stehen, dass sie nur subjektiv von ihnen verschieden sind, ist uns der leibliche Vorgang, den wir innerlich wahrnehmen, wenn wir hungrig sind und essen, oder wenn wir durstig sind und trinken, nur mittelbar angenehm, nämlich darum, weil jenes innere Wahrnehmen, durch das wir von seinem wirklichen Stattfinden wissen, unmittelbar mit einem Gefühle der Lust verbunden ist. Das Begehren des Hungrigen oder Durstigen, welches mit einem auf eine angenehme Geschmacksempfindung gerichteten verbunden sein kann, selbst aber nicht darauf, sondern auf die animalische Verrichtung des Essens oder Trinkens gerichtet ist, ist Vorstellen des Essens oder Trinkens als einer Tätigkeit des Leibes, deren Wirklichkeit in der Weise des inneren Wahrnehmens zu erfahren ihm unmittelbar angenehm sein werde, und er stellt dieses Erfahren als unmittelbar angenehm vor zufolge eines Triebes seiner Seele. Freilich kann auch die mit dem inneren Wahrnehmen des Essens und Trinkens unmittelbar verbundene Lust Inhalt eines Begehrens sein, aber ohne den auf Essen und Trinken selbst gerichteten Trieb würde niemand sein inneres Wahrnehmen dieser Verrichtungen als mit Lust verbunden vorstellen können. „Es gibt", heisst es in HUMES Prinzipien der Moral (übersetzt von MASARYK, S. 140), „von jedermann anerkannte körperliche Bedürfnisse und Triebe, welche notwendig allem sinnlichen Genusse vorausgehen und uns direkt antreiben, den Besitz des Gegenstandes zu suchen. So haben Hunger und Durst das Essen und Trinken zu ihrem Zwecke, und aus der Befriedigung dieser primären Triebe entspringt eine Lust, die Gegenstand einer anderen Art der Begierden oder Neigung sein kann." Das Gleiche wie vom Essen und Trinken gilt von den Leibesbewegungen, an denen wir, wenn wir uns jung, frisch und gesund fühlen, Vergnügen finden, dem Wandern, Turnen, Tanzen, Schlittschuhlaufen und dergleichen, und nicht minder von der Ausübung geistiger Kräfte in den Tätigkeiten des Forschens, des praktischen Überlegens, des Phantasierens, des Spielens, des Gestaltens usw. Auch die Lust, mit der wir uns als Vorzüge betrachteter Eigenschaften des Leibes und des Geistes (z. B. körperlicher Kraft, Gewandtheit und Schönheit, geselliger Gaben, reicher und bedeutender Kenntnisse, künstlerischer Talente u. dergl.), sowie des Ansehens, das sie uns verschaffen, bewusst sind, hat ihren Grund nicht in einer Lust, die unmittelbar Lust an diesen Vorzügen oder

diesem Ansehen wäre, sondern in einer uns verborgenen Seite unserer Natur. Diese Begehrungsinhalte sind uns nicht unmittelbar, durch objektive Identität mit einem Lustgefühle, angenehm, sondern nur mittelbar durch ihre Beziehung auf das mit dem Bewusstsein ihres Besitzes objektiv identische Lustgefühl, und darin, dass wir sie als in dieser Beziehung stehend vorstellen, besteht unser auf ihren Besitz gerichtetes Begehren. „In derselben Weise“, fährt Hume nach den oben angeführten Worten fort, „gibt es geistige Triebe, durch welche wir unmittelbar bewegt werden, nach gewissen Objekten, wie Ruhm oder Macht oder Rache, ohne irgendwelche Rücksicht auf das eigene Interesse zu trachten; und wenn diese Objekte erlangt sind, so erfolgt eine angenehme Genugtuung als Wirkung unserer befriedigten Neigungen. Die Natur muss uns, zufolge der inneren Verfassung und Beschaffenheit des Geistes, eine ursprüngliche Begierde nach Ruhm geben, bevor wir aus dessen Erlangung irgend welches Vergnügen ernten und aus Motiven der Selbstliebe und einem Wunsche nach Glückseligkeit nach ihm streben können. Wenn ich keine Eitelkeit besitze, so finde ich am Lobe keine Freude; wenn ich ohne Ehrgeiz bin, gewährt mir die Macht keinen Genuss; wenn ich nicht zornig bin, ist mir die Bestrafung eines Gegners völlig gleichgültig. In allen Fällen ist ein Trieb vorhanden, welcher unmittelbar auf das Objekt hinweist.“

5. Die beiden eben dem eigenen Lustfühlen zur Seite gestellten Sachverhalte, die Inhalte eines Begehrens sein können, die in einem fremden Lustfühlen und die in etwas anderem als Lustfühlen überhaupt bestehenden, sind zu verschiedenartig, als dass wir annehmen könnten, sie stimmten in einem allgemeinen überein, das zusammen mit einer uns verborgenen Seite der Natur der Seele den zureichenden Grund der Möglichkeit ihres Begehrtwerdens bildete. Wohl aber dürfen wir in den überhaupt nicht in einer Lust, weder in einer eigenen noch in einer fremden, bestehenden möglichen Begehrungsinhalten nach einer bloss ihnen gemeinsamen Bestimmtheit der angegebenen Art suchen. Oder, was dasselbe ist, wir dürfen vermuten, dass alle Triebe, denen zufolge wir etwas anderes als Lust für uns selbst und für andere begehren, Zweige eines und desselben Grundtriebes seien. Es würden dann, da die Möglichkeit, eigene Lust zu begehren, keines anderen Erklärungsgrundes als des uns in den Begriffen des Vor-

stellens und des Fühlens gegebenen bedarf, also nicht auf einen Trieb (dieses Wort in dem oben angegebenen Sinne genommen) bezogen zu werden braucht, zwei Grundtriebe anzunehmen sein: einer, demzufolge wir für andere die Wirklichkeit von Lustgefühlen, und einer, demzufolge wir sowohl für uns selbst als auch für andere die Wirklichkeit gewisser nicht in Lustgefühlen bestehender Sachverhalte zu begehren vermöchten. Und dieser Annahme läge es dann nahe, durch die Hypothese näher zu bestimmen, dass der Trieb, demzufolge es uns Freude machen kann, andere glücklich zu wissen, der Seele schon insofern zukomme, als sie die Vermögen der sich unserem inneren Wahrnehmen nur in sehr unvollkommener Weise zu erkennen gebenden Tätigkeiten des Vorstellens und des Fühlens besitze, dagegen der uns für Sachverhalte, die vom Lustfühlen überhaupt verschieden sind, interessierende aus einer von den Vermögen des Vorstellens und Fühlens verschiedenen Seite der Natur der Seele oder des Bewusstseins entspringe.

Soweit die Beschaffenheit der in Rede stehenden Sachverhalte zu dem uns Gegebenen gehört, d. h. Inhalt eines keinerlei Meinen oder Deuten einschliessenden Vorstellens, kurz eines blossen Anschauens ist, ist nun allerdings keine ihnen gemeinsame Bestimmtheit in ihnen zu finden, die sie zu möglichen Begehrungsinhalten machte. Aber auf Grund der Selbstbeobachtung glaube ich behaupten zu dürfen, dass ich stets, wenn ich einen in einem Zustande oder einer Tätigkeit oder einer Lage oder einer Eigenschaft meiner selbst bestehenden, vom Lustfühlen verschiedenen Sachverhalt als etwas vorstelle, um dessen Wirklichkeit zu wissen mir unmittelbar angenehm sei, in das Gegebene eine gewisse Bedeutung hineinlege, durch die erst mein Wissen um seine Wirklichkeit zu einem Angenehmen und mein es zum Inhalte habendes Vorstellen zum Begehren wird, nämlich die Bedeutung des Zieles eines in mir enthaltenen S t r e b e n s. Die begehrte Bestimmtheit meiner selbst, so möchte ich diesen kurzen Ausdruck interpretieren, erscheint mir als eine solche, dass, so lange statt ihrer eine andere nicht von mir begehrte wirkliches Dasein in mir habe, meine gegenwärtige individuelle Wesenheit nur unvollkommen zum Dasein gelangt sei, oder dass gegenwärtig das, was mein Ich seiner Realisation nach sei, hinter dem zurückbleibe, was es sein müsste, um seinem wahrhaften Begriffe, seiner Idee,

zu entsprechen, dass also die gegenwärtige Realisation meines Ich mit einem Mangel, einem Defekte, behaftet sei, — sie erscheint mir, mit einem Worte, als eine Vollkommenheit. Was sodann diejenigen von Lustgefühlen verschiedenen Sachverhalte, die nicht Bestimmtheiten meiner selbst, sondern anderer bewusster Wesen sind und für diese von mir begehrt werden, betrifft, so ist die von mir in sie hineingelegte Bedeutung, die sie erst zu möglichen Inhalten meines Begehrens macht, die von Bestimmtheiten, in denen jene Wesen etwas von ihrer Natur Erstrebtes, Vollkommenheiten ihres Ich erblicken.

Wie die nicht in einem Lustfühlen bestehenden Bestimmtheiten unseres Ich, die wir für uns selbst begehren, so stimmen auch die nicht in einem Unlustfühlen bestehenden, die wir für uns selbst scheuen, in einer Bedeutung überein, die unser Vorstellen in sie hineinlegt, und erst diese Bedeutung macht sie zu möglichen Inhalten unseres Scheuens. Sie erscheinen uns als Bestimmtheiten, die nicht nur mit einer zur vollständigen reellen Wirklichkeit unserer individuellen Wesenheit, zur vollständigen Realisation der Idee unseres Ich erforderlichen, sondern auch mit dem blossen Einwohnen dieser Idee in uns, mit der ideellen Wirklichkeit unserer Essenz in uns unvereinbar seien, also nicht als blosse Defekte in der gegenwärtigen Realisation unserer Essenz, sondern als Störungen des ideellen Daseins derselben in uns, — nicht bloss als etwas, wonach unsere Natur nicht strebt, sondern als etwas, dem dieselbe widerstrebt. Das blosse Fehlen einer Vollkommenheit kann uns ebensowenig wie dasjenige einer Lust an sich oder unmittelbar Inhalt eines Scheuens sein; es kann uns nur dadurch, dass es die Unlust eines unbefriedigten Begehrens nach sich zieht, dazu werden; unmittelbar kann unser Scheuen, ausser gegen ein Unlustfühlen, nur gegen eine Bestimmtheit unseres Daseins gerichtet sein, die nicht bloss nicht eine Vollkommenheit, sondern einer solchen konträr entgegengesetzt ist, wie z. B. der Schmerz der Lust oder das Üble dem Guten oder das Hässliche dem Schönen.

6. Es liegt auf der Hand, dass die Bedeutung, die das Begehren in seine nicht in einem Lustfühlen, sowie diejenige, die das Scheuen in seine nicht in einem Unlustfühlen bestehenden Inhalte hineinlegt, oder dass der Begriff des Strebens in dem angegebenen Sinne des Wortes und ebenso der des Widerstrebens

einen Widerspruch enthält. Die individuelle Wesenheit eines existierenden Dinges, d. i. die es von allen anderen möglichen Dingen unterscheidende Bestimmtheit, ist ihrem Begriffe nach in diesem Dinge stets vollständig realisiert; es kann in dem Dinge, dessen Wesenheit sie ist, keine explizite oder implizite in ihr enthaltene Bestimmtheit mangeln. Eine Wesenheit, die in einem Dinge nicht vollständig realisiert wäre, wäre eben nicht dieses, sondern eines anderen existierenden oder nicht existierenden Dinges Wesenheit, — ein Begriff, mit dem ein existierendes Ding nicht genau übereinstimmte, nicht dieses, sondern eines anderen Dinges Begriff, — die bloss ideelle Wirklichkeit einer Essenz Wirklichkeit eines Nicht-Wirklichen.

Es wäre jedoch unrichtig, den Bestimmtheiten, in die das Begehren die Bedeutung von Vollkommenheiten, sowie denjenigen, in die das Scheuen die Bedeutung von Störungen hineinlegt, darum, weil diese Begriffe einen Widerspruch enthalten, überhaupt eine ihnen eigentümliche Bedeutung für das begehrende Subjekt abzusprechen. Vielmehr werden wir in einer den Sachverhalten, deren Wirklichkeit in uns wir begehren, wirklich zukommenden Bedeutung für uns den Grund dafür, dass wir sie als Vollkommenheiten und weiter das Wissen um ihre Wirklichkeit als angenehm vorstellen, zu erblicken haben, und ebenso in einer den von uns gescheuten Sachverhalten wirklich zukommenden den Grund dafür, dass wir sie als Störungen unserer Wesenheit und das Wissen um ihre Wirklichkeit als unangenehm vorstellen, wenn uns auch die Natur unserer Seele zu wenig bekannt ist, als dass wir das Enthaltensein dieser Folgen in diesen Gründen analytisch zu erkennen vermöchten.

Es gehört nicht zu meiner gegenwärtigen Aufgabe, diese wirkliche Bedeutung der uns als Vollkommenheiten und der uns als Störungen erscheinenden Bestimmtheiten unseres Ich zu ermitteln. Doch wird mir eine Andeutung über die Richtung, in der ich sie suchen würde, gestattet sein. Jedes existierende Ding stimmt selbstverständlich in jedem Augenblicke seines Daseins vollständig überein mit dem Begriffe, der seine individuelle Wesenheit in ihrer diesem Augenblicke angehörenden Gestalt nebst allem implizite darin enthaltenen Akzidentien und weiter nichts, also alles das und nur das, was es ist, zum Inhalte hat. Aber ein existierendes Ding kann so beschaffen sein, dass ein es betrachten-

der Verstand, dem es sich hinreichend zu erkennen gäbe, nicht umhin könnte, dem seine wirkliche Bestimmtheit zum Inhalte habenden Begriffe einen anderen gegenüberzustellen, mit dem es nicht völlig übereinstimmte. Von solcher Beschaffenheit ist ein Ding nämlich dann, wenn sich unter den ihm als einem Dinge gewisser Art möglichen Veränderungen Eine befindet, zu der die übrigen in dem Verhältnisse stehen, dass sie nach dem Masse ihrer Ähnlichkeit mit ihr durch seine (des veränderlichen Dinges) Wesenheit begünstigt werden, wenn es also durch seine Wesenheit eine Tendenz besitzt, in seinen Veränderungen die Richtung auf einen gewissen Zustand einzuschlagen, wie dies z. B. bezüglich eines Teils der ihm möglichen Veränderungen bei einem Schiffe der Fall ist, sofern es sich unter allen Einwirkungen des Windes und der Wogen aufrecht zu stellen bestrebt ist. Setzen wir nun voraus, dass die Seelen eine solche Tendenz besitzende Dinge seien, und bestimmen wir diese Voraussetzung näher dahin, dass das, worauf die Tendenz einer Seele gerichtet sei, das ihr durch ihre Wesenheit vorgeschriebene Muster, nicht völlig unveränderlich sei, so dass es zu seinem wirklichen Dasein nur einer beliebig kurzen Zeitstrecke bedürfen würde, sondern in einem Entwickelungsprozesse bestehe und dazu sich den wechselnden Verhältnissen der Wirklichkeit anpasse, — setzen wir dieses voraus, so dürfen wir wohl annehmen, dass, soweit nicht das normale oder natürliche Verhältnis durch frühere Störungen der Seele verändert worden ist, diejenigen Bestimmtheiten, in die unser Begehren die Bedeutung von Vollkommenheiten hineinlegt, zu denen gehören, die mit jenem Muster übereinstimmen, und dass diejenigen, die unserem Schauen als Störungen erscheinen, dies deshalb tun, weil sie nicht bloss nicht mit dem Muster übereinstimmen, sondern sozusagen eine Schädigung der inneren Einrichtung bedeuten, durch die sich die Seele ursprünglich ihr Muster setzte, oder durch die sie ihre ursprüngliche Tendenz besitzt.

7. Halten wir an der bisher dem Worte Begehren gegebenen Bedeutung fest, wonach wir alles, was wir begehren, unmittelbar d. h. seiner selbst und nichts eines mit ihm Verbundenen wegen begehren, so bestehen die Sachverhalte, die uns zu Inhalten des Begehrens werden können, teils in Lustgefühlen, teils in Vollkommenheiten, und jeden Sachverhalt, den wir begehren, begehren wir entweder, idiopathisch, für uns selbst oder, sym-

pathisch, für ein anderes bewusstes Wesen. Zu den beiden Gegensätzen von Lustgefühlen und Vollkommenheiten, und von solchem, was wir für uns selbst, und solchem, was wir für andere begehren, kommt nun noch ein dritter, durch dessen Anwendung auf die möglichen Begehrungsinhalte ebenfalls eine Seite des Verhältnisses, in welchem der Begriff des Begehrens zu dem des Fühlens steht, näher bestimmt wird, und auf den hier deshalb wenigstens kurz hingewiesen werden muss: der Gegensatz desjenigen Wahrnehmbaren, dessen Wahrnehmung innere, und dasjenigen, dessen Wahrnehmung äussere ist, also derjenigen Bestimmtheiten, die uns, wenn überhaupt als Bestimmtheiten eines Körpers, so als solche eines mit unserem sie wahrnehmenden Ich identischen, unseres Leibes, erscheinen (z. B. einer Geschmacksempfindung, die wir als auf der Zunge, oder einer Berührungsempfindung, die wir als in den Fingerspitzen, oder einer Kälteempfindung, die wir als in den Füssen ihr Dasein habend wahrnehmen) und derjenigen, die wir (wie z. B. die Farben und die Töne) nicht in dieser Weise auf uns selbst beziehen (vergl. o. I, 5). [1])

Es liege aber doch auf der Hand, wird man mir vorhalten, dass der Gegensatz der innerlich und der äusserlich wahrnehmbaren Bestimmtheiten weder auf die in Lustgefühlen noch auf die in Vollkommenheiten bestehenden Begehrungsinhalte anwendbar sei, und dass, wenn er auf sie anwendbar wäre, seine Anwendung schon in derjenigen des Gegensatzes dessen, was wir für uns, und dessen, was wir für einen anderen begehren, enthalten wäre. Denn es sei die Natur der Gefühle, dass sie nur von dem Wesen, dessen Gefühle sie seien, also nur innerlich wahrgenommen werden können, und dasselbe gelte von den Vollkommenheiten, wenn dieses Wort in dem oben angegebenen Sinne genommen werde, in dem Sinne von Bestimmtheiten, in die ein vorstellendes Wesen die Bedeutung hineingelegt habe, dass, wenn sie nicht wirklich existierten, es selbst nur unvollständig, mit einem Defekte behaftet, existieren würde. Es gebe also überhaupt keine äusserlich

[1]) Die im folgenden dargelegte Ansicht über das ästhetische Fühlen und Begehren stimmt zwar nicht ganz mit der vor 17 Jahren von mir veröffentlichten Schrift: „Über das Schöne, Analytische und historisch kritische Untersuchungen“ überein, doch könnte ihre weitere Ausführung derselben Vieles entnehmen.

wahrnehmbaren Begehrungsinhalte, weil wir keine fühlenden und keine des Besitzes von Vollkommenheiten fähigen Wesen, m. E. W. keine Seelen ausser uns wahrnehmen können. Und wenn es deren gäbe, so gehörten sie zu denen, die wir für ein anderes Wesen, nämlich dasjenige, als dessen Bestimmtheiten wir sie wahrnehmen, begehrten; eine Lust oder eine Vollkommenheit, die ich ausser mir wahrnähme, hätte ihr Dasein nicht in mir, sondern in einem anderen Dinge, und nur für dieses andere Ding, nicht für mich selbst, nicht sympathisch, nicht idiopathisch, könnte ich sie begehren.

Es ist, antworte ich, zunächst eine Tatsache, dass es, wie unter den inneren Empfindungen, d. i. denjenigen von Gefühlen verschiedenen Inhalten unseres inneren Wahrnehmens, die uns als Bestimmtheiten unseres Leibes erscheinen, so auch unter den äusseren, den sogenannten sekundären Qualitäten, solche gibt, die uns angenehm (mit einem Lustgefühle verbunden) sind, und zwar nicht, wie die leiblichen Tätigkeiten, in die wir die Bedeutung von Vollkommenheiten hineinlegen (z. B. das Trinken, wenn wir durstig, oder das Gehen, wenn wir des Sitzens überdrüssig sind), deshalb angenehm sind, weil es uns angenehm ist, sie wahrzunehmen, sondern ihrer selbst wegen, nicht mittelbar, sondern unmittelbar wie die angenehmen inneren Empfindungen, die wahrzunehmen uns deshalb angenehm ist, weil sie selbst uns angenehm sind, — also solche, auf die sich ein Gefühl der Lust in der Weise bezieht, dass es unmittelbar Lust an ihnen selbst ist. Äussere Empfindungen, die uns in dieser Weise angenehm sind, sind jedenfalls die uns angenehmen oder gefallenden Farben und Töne. Es mag sein, dass diejenigen äusseren Empfindungen, die mit einer inneren so verschmolzen sind, dass wir sie nur in einer unbestimmten Weise von ihr zu unterscheiden vermögen (in welchem Verhältnisse z. B. die objektive Süssigkeit eines Stückes Zuckers zu dem subjektiven Zustande, in den sie meine Zunge verstetzt, oder der objektive Geruch einer Blume zu der ihm korrespondierenden in meiner Nase ihren Sitz habenden Riechempfindung steht), und mittels dieser inneren mit einem Gefühle der Lust verbunden sein können, das uns z. B. der objektive Geruch einer Blume nur insofern angenehm ist, als die mit ihm verbundene subjektive Riechempfindung es ist. Aber die rein objektiven oder äusseren Empfindungen, nämlich die Farben und die

Töne, sind der Verbindung mit einem Gefühle der Lust (sowie auch mit einem solchen der Unlust) fähig, das sich uns ganz deutlich als ein sich unmittelbar auf sie beziehendes zu erkennen gibt. Nun können wir eine uns angenehme Empfindung nicht wahrnehmen, ohne zugleich mit ihr ihr Angenehmsein oder, was dasselbe ist, unsere Lust an ihr wahrzunehmen, und zwar hat eine und dieselbe unteilbare Wahrnehmungstätigkeit die angenehme Empfindung und ihr Angenehmsein oder die unmittelbar mit ihr verknüpfte Lust zum Inhalte. Wie daher die sich auf eine innere Empfindung beziehende Lust innerlich, als ein Zustand unseres leiblichen Ich, so wird die sich auf eine äussere beziehende äusserlich, als ein Sein in der Aussenwelt wahrgenommen. Z. B. die sich auf eine Farbe, die ich sehe, oder auf einen Ton, den ich höre, beziehende Lust erscheint mir weder, wie die zu ihr hinzukommende an der Wahrnehmungstätigkeit dieses Sehens oder wie die mit dem Vernehmen einer guten Nachricht verbundene, als ein rein geistiger Zustand, noch wie die mit einer inneren Empfindung verbundene als ein zugleich meinem geistigen und meinem leiblichen Ich angehörender, sondern als ein zwar meinem geistigen Ich angehörender aber doch mit dem Wahrgenommenen, dessen Angenehmsein er ist, der Farbe oder dem Tone, in der Aussenwelt sein Dasein habender. Ist also das Vorkommen äusserer Empfindungen, die uns angenehm sind, eine Tatsache, so auch dasjenige von Lustgefühlen, die zu den Inhalten unseres äusseren Wahrnehmens gehören.

Um die Annahme äusserlich wahrnehmbarer Gefühle noch gegen den Einwand, dass sie einen Widerspruch enthalte, zu verteidigen, brauche ich nur daran zu erinnern, dass alle sich unmittelbar auf Inhalte des sinnlichen Wahrnehmens beziehenden Gefühle gleich diesen Inhalten blosse Phänomene sind. Die Möglichkeit freilich, dass jemand ein Gefühl, welches ihm in demselben Sinne des Wortes wirklich zukommt, wie dies sein es zum Inhalte habendes Wahrnehmen tut, kurz ein Gefühl von transzendentaler Realität ausser sich wahrnehme, ist durch die Natur der Gefühle als solcher ausgeschlossen. Aber dass unter den bloss phänomenalen Gefühlen, die wir wahrnehmen, sich solche befinden, die unserem Wahrnehmen zugleich als zu unserem Ich und als zur Aussenwelt gehörende Bestimmtheiten, nämlich als das Angenehmsein oder die Schönheit einer Farbe oder eines

Tons, erscheinen, ist ebensowenig ein sich widersprechender Gedanke, wie dass eine von uns wahrgenommene bloss phänomenale Lust von unserm Wahrnehmen in die Zunge oder ein Schmerz in einen Zahn hineingelegt werde, oder auch nur, dass eine Empfindung z. B. eine Farbe von uns zugleich als unser Bewusstseinsinhalt und als eine Eigenschaft eines Dinges ausser und von uns wahrgenommen werde.

8. Was zweitens die Vollkommenheiten betrifft, so würden dieselben allerdings, ungleich den Gefühlen, nur innerlich wahrgenommen werden können, wenn sie definiert werden müssten als Bestimmtheiten, in die ein vorstellendes Wesen die Bedeutung hineinlege, dass ohne ihr wirkliches Dasein seine eigene Essenz nur unvollständig analysiert sein würde, die Bedeutung eines von der Natur seines Ich Erstrebten. Diese Bedeutung können wir nur in Bestimmtheiten, die uns als solche unserer selbst erscheinen, hineinlegen. Es steht jedoch nichts im Wege, dem Begriffe der Vollkommenheit einen weiteren Umfang zu geben, als es jene Definition tut, nämlich unter einer Vollkommenheit eine Bestimmtheit zu verstehen, in die ein vorstellendes Wesen die Bedeutung hineinlege, dass ihr Dasein zur vollständigen Realisierung der Essenz desjenigen Dinges, als dessen Bestimmtheit sie vorgestellt werde, erforderlich sei. Und dann ist die Anwendung des Gegensatzes des innerlich und des äusserlich Wahrnehmbaren auf die Vollkommenheiten mit keinem Widerspruche behaftet, denn als ein Ding, dessen Essenz in ihm mehr oder weniger vollkommen oder unvollkommen realisiert sei, können wir nicht bloss unser leiblich-geistiges Ich, sondern auch Körper, die wir ausser uns wahrnehmen, vorstellen. Auch der Einwand, dass wir das wirkliche Dasein einer äusserlich wahrnehmbaren Vollkommenheit nicht für uns selbst, sondern nur für ein anderes Wesen, nämlich für das Ding, als dessen Bestimmtheit wir sie vorstellen, würden begehren können, dass also die Anwendung des Gegensatzes des äusserlich und des innerlich Wahrnehmbaren auf die Begehrungsinhalte nicht zu einer neuen Einteilung der letzteren führen würde, trifft nicht zu. Denn nichts hindert uns, der Annahme, dass wir eine Bestimmtheit eines äusserlich wahrnehmbaren Dinges als eine Vollkommenheit vorstellen und begehren können, die nähere Bestimmung hinzuzufügen, dass das Wesen, für welches wir das Dasein einer solchen Bestimmtheit

begehren, niemals das Ding sei, als dessen Bestimmtheit wir sie vorstellen, sondern dass wir dieses Dasein nur begehren können für uns selbst und für andere vorstellende Wesen, von denen wir glauben, dass es ihnen gefallen werde.

Auch dass wir wirklich in Inhalte unseres äusseren Wahrnehmens die Bedeutung von Vollkommenheiten hineinlegen, und dass uns das Wahrnehmen einer so gedeuteten, an sich gleichgültigen Bestimmtheit, gleich demjenigen einer innerlich wahrgenommenen Vollkommenheit, unmittelbar angenehm ist und mithin ihr wirkliches Dasein für uns (ihr wirkliches Erscheinen) von uns seiner selbst wegen begehrt werden kann, glaube ich behaupten zu dürfen. Eine allgemein anerkannte Tatsache ist wenigstens dieses, dass vielfach Dinge oder Vorgänge (z. B. Linien, Figuren, Bewegungen, Tonfolgen, Geräte, Gebäude, Gestalten lebender Wesen) ein Wohlgefallen in uns erregen, welches sich weder auf Bestimmtheiten bezieht, die uns, wie gewisse Farben und Töne, unmittelbar angenehm sind, noch aus der Erwartung gewisser Wirkungen entspringt, also nur mit unserem sie zum Gegenstande habenden Wahrnehmen und Betrachten unmittelbar verknüpfte Lust sein kann. Man wird aber auch weiter zugeben müssen, dass das Wahrnehmen in dieser Weise gefallender Dinge nicht schon insofern, als es ihm gegebene Bestimmtheiten derselben zum Inhalte hat, als es m. a. W. blosses Anschauen ist, sondern erst insofern, als es in das ihm Gegebene eine gewisse Bedeutung hineinlegt, mit dem Gefühle ästhetischen Wohlgefallens verbunden ist, und dass jene Bedeutung keine andere ist als diejenige, die das mit einem Gefühle der Lust verbundene innere Wahrnehmen an sich gleichgültiger Zustände oder Tätigkeiten oder Eigenschaften in diese Inhalte hineinlegt, die Bedeutung von Bestimmtheiten, die zu haben das wahrgenommene Ding strebte, d. i. die ihm zwar nicht notwendig zukämen, ohne die aber dennoch zwischen seiner individuellen Wesenheit und dem, was es tatsächlich wäre, ein Widerspruch bestehen würde, kurz die Bedeutung von Vollkommenheiten in dem oben dargelegten Sinne dieses Wortes.

Den Grund dafür, dass wir gewisse Bestimmtheiten unserer selbst nicht innerlich wahrnehmen können, ohne in sie die sich widersprechende Bedeutung von Vollkommenheiten hineinzulegen, glaubte ich oben (III, 5) in der Verbindung einer uns verborgenen

Eigenschaft der Seele mit einer wirklichen Bedeutung jener Bestimmtheiten für uns suchen zu müssen. Die Natur der Seele, nahm ich an, mache sich als eine Tendenz geltend, im Wechsel der Umstände und Verhältnisse einem gewissen Begriffe zu entsprechen oder sich nach einem gewissen Gesetze zu gestalten und zu entwickeln, als ob ein Künstler ihr ihre ursprüngliche Einrichtung zu dem Zwecke gegeben habe, dass sie stets mit diesem Begriffe oder Gesetze übereinstimme, und die wirkliche Bedeutung der uns als Vollkommenheiten erscheinenden Inhalte unseres inneren Wahrnehmens, die es in einer uns unerkennbaren Weise bewirke, dass uns dieselben als Vollkommenheiten erscheinen und darum mit Lust von uns wahrgenommen werden, bestehe, unter gewissen Einschränkungen, die hier nicht erörtert werden können, darin, dass sie ihr durch ihre Tendenz oder den derselben entsprechenden Zweckbegriff vorgeschrieben seien. Auch die Objekte unseres äusseren Wahrnehmens nun, die uns in der blossen Betrachtung gefallen, müssen wir zu der Idee der Übereinstimmung eines Dinges mit einer in seiner Natur liegenden Tendenz oder mit einem Zwecke, dessen Vorstellung seine erkennbaren Bestimmtheiten in einem Betrachter hervorzurufen geeignet sind, in Beziehung setzen, wenn wir nach der allgemeinen Beschaffenheit fragen, durch die sie unser Wahrnehmen nötigen, das in sie hineinzulegen, was sie erst zu Objekten unseres Wohlgefallens macht, nämlich ein Streben, so zu sein, wie sie sind. Jedoch in einer wesentlich anderen Weise. Ein Inhalt meines i n n e r e n Wahrnehmens nämlich, der mir als eine Vollkommenheit erscheint, tut dies nicht deshalb, weil ich ihn als eine mit der Tendenz meiner Seele übereinstimmende Bestimmtheit vorstellte, obwohl, wenn meine Hypothese richtig ist, diese Übereinstimmung eine Bedingung der Möglichkeit dafür ist, dass er mir als eine von meiner Seele erstrebte Vollkommenheit erscheine; vielmehr kann ich erst daraus, dass eine Bestimmtheit, die ich in mir wahrnehme, mein Wahrnehmen nötigt, die Bedeutung einer Vollkommenheit in sie hineinzulegen, auf ihre Übereinstimmung mit der Tendenz meiner Seele schliessen. Damit dagegen mein Wahrnehmen die Bestimmtheiten eines ä u s s e r e n Objektes als von demselben erstrebte Vollkommenheiten auffassen können, genügt es nicht, dass sie mit der Tendenz des Objektes übereinstimmen, sondern sie müssen auch als mit dieser Tendenz übereinstim-

mende von mir vorgestellt werden. Erst nachdem die Bestimmtheiten des Gegenstandes in mir die Vorstellung der Übereinstimmung desselben mit einer aus seiner Natur entspringenden Tendenz erweckt haben, können sie weiter mein Wahrnehmen veranlassen, die Bedeutung von Bestimmtheiten in sie hineinzulegen, in denen ein Streben des wahrgenommenen Gegenstandes sein Ziel erreicht habe, die Bedeutung von Vollkommenheiten, und dadurch mein Wohlgefallen erregen, während die innerlich von mir wahrgenommenen Bestimmtheiten, die mir als Vollkommenheiten erscheinen, mich unmittelbar durch das, als was sie mir gegeben sind, anregen, sie so aufzufassen. Darum braucht auch ein äusseres Ding, um gefallen zu können, gar nicht wirklich eine Tendenz zu haben und mit derselben übereinzustimmen, sondern sich nur der ästhetischen Betrachtung als ein so beschaffenes Ding darzustellen.

9. Zum Begehren steht in der engsten Beziehung die letzte der psychischen Verhaltungsweisen, deren Verhältnis zum Vorstellen und zum Bewusstsein zu untersuchen ich mir vorgenommen hatte: Das Wollen.[1]) Jedes Wollen enthält ein Begehren in dem weiteren Sinne, in welchem die Unterscheidung des unmittelbaren, d. i. auf etwas seiner selbst wegen gerichteten und des mittelbaren, d. i. auf etwas eines anderen wegen gerichteten Begehrens (vergl. o. III, 1) dieses Wort nimmt, und zwar ein denselben Sachverhalt wie es selbst zum Inhalte habendes. Was wir wollen, besteht immer darin, das etwas gewisses sei oder geschehe, und eben dieses Sein oder Geschehen begehren wir auch, indem wir es wollen (was jedoch nicht ausschliesst, dass wir es zugleich scheuen, da es überhaupt möglich ist, etwas, was wir unmittelbar begehren, mittelbar, und etwas, was wir mittelbar begehren, unmittelbar oder mittelbar zu scheuen). Um das Verhältnis des Wollens zum Vorstellen und zum Bewusstsein zu bestimmen, haben wir demnach nur die Frage zu beantworten, was in einem Wollen zu dem in ihm enthaltenen Begehren hinzugekommen sei. Und diese Frage wieder können wir durch eine bestimmtere ersetzen, indem wir als Wollen nicht alles bezeichnen, was der Sprachgebrauch so zu bezeichnen gestattet, sondern diesem Worte

[1]) Eingehender, als ich es hier darf, habe ich mich mit der Natur des Wollens in der (in meinen „Untersuchungen über Hauptpunkte d. Philosophie" enthaltenen) Abhandlung „Die Anforderungen des Wollens an sich selbst" beschäftigt.

die übrigens auch vom Sprachgebrauche bevorzugte engere Bedeutung beilegen, nach der Wollen soviel wie Tun-wollen oder Lassen-wollen heisst; denn sicherlich reicht das Vermögen des Tun- und des Lassen-wollens hin, in Verbindung mit denjenigen des Vorstellens, des Fühlens und des Begehrens auch alle übrigen Tätigkeiten, die sonst noch wohl als Wollen bezeichnet werden, hervorzubringen, und wir werden uns daher auf seine Betrachtung beschränken dürfen.

Vergleichen wir demgemäss, das Lassen-wollen einstweilen zurückstellend, das Tun-wollen mit dem blossen auf ein Tun, sei es unmittelbar (seiner selbst wegen), sei es mittelbar (weil es für ein Mittel zu einem seiner selbst wegen begehrten Zwecke gehalten wird), gerichteten Begehren, so tritt uns zunächst der Unterschied entgegen, dass das erstere von dem Augenblicke an, in welchem das gewollte Tun beginnen soll, seiner allgemeinen Natur nach, also notwendig, auf das Stattfinden dieses Tuns hinwirkt, das andere nicht. Wenn wir etwas gewisses zu tun, z. B. den Arm auszustrecken, bloss begehren, so ist es allerdings möglich, dass sich zufolge der gerade ausserhalb unseres Begehrens in uns oder ausser uns bestehenden Verhältnisse und geschehenden Vorgänge die gewollte Bewegung unmittelbar daran anschliesst, und es kann auch sein, dass unser Begehren selbst zu diesem Erfolge beiträgt, und seine Mitwirkung dazu unentbehrlich ist, aber nicht vermöge des ihm mit jedem anderen Begehren Gemeinsamen, sondern erst wegen der Eigentümlichkeit seines Inhaltes und der besonderen Umstände übt es dann diese Kausalität aus; in Beziehung auf die ihm als Begehren eigene allgemeine Natur m. a. W. ist dann sein Hinwirken auf die Verwirklichung des Begehrten zufällig. Ein Tun-wollen dagegen mag zwar niemals allein durch sich selbst zur Ausführung gelangen, aber stets bildet es doch wenigstens einen Faktor der Ursache seiner Ausführung, so dass die letztere in allen Fällen notwendig erfolgt, sobald die Umstände gewissen Bedingungen entsprechen.

Diese Unterscheidung des Wollens vom blossen Begehren reicht indessen zwar hin, seinen Begriff vollständig zu bestimmen, genügt aber nicht zur Beantwortung der Frage, was zu einem blossen Begehren hinzukommen müsse, damit es zu einem Wollen werde; denn nicht das Hinzukommende selbst, sondern nur eine Folge seiner Verbindung mit dem Begehren gibt sie an. Die

richtige Antwort nun auf die neue Frage, welcher Art das psychische Verhalten sei, dessen Verbindung mit einem Begehren die dem letzteren fehlende Kausalität zur Verwirklichung seines Inhaltes besitze, glaube ich in der sokratisch-platonischen Lehre gefunden zu haben, dass jeder immer das tue, was ihm das Beste zu sein scheine. Unser Begehren, meine ich, etwas gewisses zu tun, wozu wir das Vermögen zu besitzen glauben, ist Wollen dann, wenn es uns scheint, dass das begehrte Tun mit allen seinen Folgen mehr als jedes andere dazu beitragen werde, das Ganze unseres gegenwärtigen und zukünftigen Begehrens zu befriedigen und das Eintreten des von uns Gescheuten zu verhindern, kurz, wenn unsere praktische Vernunft, d. i. unser sich in den Dienst unseres Begehrungsvermögens stellendes Erkenntnisvermögen das begehrte Tun für richtig erklärt. Ich gebe zu, dass uns unser Begehrungsvermögen zu Handlungen verleiten kann, die unser Erkenntnisvermögen missbilligt. Aber nur in der Weise kann, wie schon PLATO erkannte, dies geschehen, dass zuerst das Begehren die ihm entgegenstehende Ansicht vertreibt und die ihm zustimmende herbeiruft. Nicht dem, was wir in dem Augenblicke des Entschlusses für gut und für übel halten, sondern nur dem, was wir zuvor dafür hielten und vielleicht gleich nachher wieder dafür halten werden, kann unser Wollen widerstreiten; unser Begehren überredet dann unsern Verstand, ihm den ihm zusagenden Rat zu geben, und indem es diesen Rat empfängt, wird es zum Wollen.

In demselben Verhältnisse wie ein Tun-wollen steht ein Lassen-wollen zu dem in ihm enthaltenen Begehren, aber das in einem Tun-wollen und das in einem Lassen-wollen enthaltene Begehren sind von entgegengesetzter Art. Das Tun-wollen einer Handlung ist Wollen ihres Stattfindens, das Lassen-wollen einer Handlung Wollen ihres Unterbleibens; wie also in einem Tun-wollen ein positives Begehren (Begehren eines Wirklichseins), so ist in einem Lassen-wollen ein negatives (Begehren eines Nichtwirklichseins) oder ein Scheuen (vergl. o. III, 2) enthalten. Ist nun ein Tun-wollen die Verbindung des in ihm enthaltenen Begehrens mit der Meinung, dass die begehrte Handlung die beste unter den zur Wahl stehenden sei, so ein Lassen-wollen die Verbindung des in ihm enthaltenen Scheuens mit der Meinung, dass die gescheute Handlung nicht die möglichst beste sei, also ent-

weder mehr Übles als Gutes einbringen oder einen grösseren Verlust als Gewinn an Gutem zur Folge haben oder zwar ein Übel abwehren, dafür aber einem grösseren Übel den Zugang öffnen oder ein grösseres Gut fernhalten werde. Man kann freilich, wie schon oben angedeutet wurde, auch etwas lassen wollen, was man zu tun begehrt, sowie auch etwas tun wollen, was man zu tun scheut, aber dieses Begehren ist dann nicht in diesem Lassen-wollen und dieses Scheuen nicht in diesem Tun-wollen enthalten, sondern geht nebenher; und das Lassen-wollen einer Handlung enthält, wenn diese Handlung begehrt wird, darum nicht weniger ein Scheuen, wenn auch ein erst zugleich mit ihm selbst auftretendes und durch die in ihm enthaltene Erkenntnis hervorgerufenes, und ebenso setzt das Tun-wollen einer gescheuten Handlung dem mit ihm verbundenen Scheuen ein in ihm selbst enthaltenes Begehren entgegen.

10. Es gehört nicht zu meiner gegenwärtigen Aufgabe, den Begriff des Wollens weiter zu entwickeln, aber eine kurze Betrachtung werde ich doch der eben dargelegten Bestimmung noch hinzufügen müssen, um sie gegen den ihr drohenden Vorwurf zu schützen, dass sie einer allgemeinen Tatsache, nämlich derjenigen, mit der sich die Ethik beschäftigt, der Tatsache des Bestehens der sittlichen Anforderungen an den Willen, widerstreite.

Dass wir überhaupt Anforderungen und näher die Inhalte unseres Wollens betreffende an unseren Willen stellen können oder, was auf dasselbe hinauskommt, dass wir überhaupt den eigenen Willen hinsichtlich eines Inhaltes, den er sich gegeben hatte, zum Gegenstande einer entweder billigenden oder missbilligenden Beurteilung machen können, lässt auch meine Begriffsbestimmung des Wollens als ohne weiteres verständlich erscheinen. Sie enthält ja unmittelbar die Anerkennung der Tatsache, dass wir etwas wollen können, dessen Verwirklichung dadurch bedingt ist, dass wir zuvor etwas anderes wollen und verwirklichen, einen Zweck, den zu erreichen es der Herstellung eines Mittels bedarf; können wir uns aber einen Zweck setzen, so können wir auch die Anforderung an uns stellen, dass zur Erreichung desselben erforderliche Mittel, oder, wenn er uns die Wahl zwischen mehreren Mitteln lässt, eines derselben zu wollen. Aber diese aus dem Wollen eines Zweckes entspringenden oder, nach Kants Bezeichnung, diese hypothetischen sind nicht diejenigen

Forderungen, auf die sich die sittliche Beurteilung bezieht. Ein Wollen, das uns sittlich geboten ist, ist dies nicht deshalb, weil sein Inhalt zum Inhalte eines anderen nicht selbst wieder sittlich gebotenen Wollens in der Beziehung des Mittels zum Zweck stände, sondern durch sich selbst. Die sittlichen Imperative sind nicht hypothetisch, sondern kategorisch. Allerdings kann ein Wollen sittlich geboten deshalb sein, weil sein Inhalt zu dem eines anderen Wollens in dem Verhältnisse des Mittels zum Zwecke steht, aber nur dann ist dies möglich, wenn das Wollen des Zweckes selbst sittlich geboten ist. Das Gebot, das Mittel zu wollen, ist dann ein sittliches nur deshalb, weil das Gebot, den Zweck zu wollen, es ist. Es fragt sich demnach, ob die Begriffsbestimmung des Wollens als der Verbindung eines Begehrens mit dem Glauben, die Erfüllung dieses Begehrens werde keine für die Befriedigung des Ganzen unseres gegenwärtigen und zukünftigen Begehrens nachteiligen Folgen haben, die Möglichkeit auch dieser zweiten Art von Forderungen zulässt. Diese Frage nun scheint in der Tat auf den ersten Blick verneint werden zu müssen. Wenn wir nämlich immer das wollen, was wir für das Beste halten, wovon wir also meinen, dass es mehr als jedes andere uns zu bewirken Mögliche zur Erreichung des Endziels unseres ganzen Begehrens dienen werde, so kann ja wohl, scheint es, eine Forderung nur dann Einfluss auf unseren Willen haben, wenn wir sie für eine Konsequenz der allgemeinen halten, dass unser Wollen stets dem in der Erreichung des totalen Endzieles unseres Begehrens bestehenden Zwecke, also einem Zwecke, der nicht selbst sittlich geboten ist, entspreche, wenn sie mithin hypothetisch ist. Nun können wir aber keine wirkliche Forderung an unseren Willen stellen, der jede Einwirkung auf ihn durch die allgemeine Willensnatur unmöglich gemacht würde, keine, die unser Wollen so wenig zu bestimmen vermöchte, wie unser Vorstellen einer Bewegung der Erde in einer anderen Bahn als der ihr durch die Gesetze der Trägheit und der Gravitation vorgeschriebenen diese Bewegung herbeizuführen im stande ist. Die vorausgesetzte Erklärung des Begriffes des Wollens durch denjenigen einer gewissen Verbindung eines Begehrens und eines Erkennens scheint also mit der Annahme nicht-hypothetischer Imperative unvereinbar zu sein. Und auch dann würde sich dieser Schluss ergeben, wenn es bezweifelt werden sollte, dass wir

keine Forderung an unseren Willen stellen können, die keinen Einfluss auf ihn auszuüben vermöchte, denn von den sittlichen Forderungen wissen wir, dass sie nicht immer wirkungslos sind.

Angenommen, es verhielt sich wirklich so, so ergäbe sich daraus kein Einwand gegen die Ansicht, dass zu jedem Wollen ein Begehren und ein sich in der angegebenen Weise darauf beziehendes Meinen gehöre. Es müsste ihr aber hinzugefügt werden, dass das Wollen nicht in dieser Verbindung eines Begehrens und eines Meinens aufgehe. Wenn wir, müsste geschlossen werden, etwas begehren und von ihm meinen, dass seine Verwirklichung das Beste für uns sein würde, so stehe es noch bei uns, es zu wollen oder es nicht zu wollen, da sonst keine kategorischen Imperative möglich sein würden, ein Begehren werde also zum Wollen erst dann, wenn ausser jenem Meinen noch ein weiteres Verhalten der Seele zu ihm hinzukomme, und zwar ein solches, dessen Hinzukommen zum Begehren und Meinen durch eine Forderung, die der Wille an sich selbst stelle, sei es eine hypothetische, sei es eine kategorische, bewirkt sowie auch verhindert werden könne. Darin bestehe die Wirkungsfähigkeit der Forderungen, die der Wille an sich selbst richte, sowohl der hypothetischen als auch der kategorischen, dass sie die Seele bestimmen, zu der Verbindung eines Begehrens und eines Meinens diesen dritten Faktor hinzuzutun oder (wenn die Forderung ein Verbot ist) nicht hinzuzutun. Und anderseits verleihe erst dieser dritte Faktor dem Wollen die ihm wesentliche in dem Hinwirken auf das Geschehen der gewollten Handlung bestehende Kausalität.

11. Die auf den ersten Blick so einleuchtend erscheinende Behauptung, dass die Tatsache der kategorischen Imperative jeder Begriffsbestimmung des Wollens entgegenstehe, nach der Jeder immer das wolle, was ihm in Beziehung auf das totale Endziel seines Begehrens das Beste zu sein scheine, erweist sich jedoch bei näherer Erwägung des Inhaltes dieser Tatsache als unrichtig.

Alle positiven (gebietenden) Forderungen, die ich an mich bezüglich meines Wollens stelle, sind Ausdrücke eines mir eigenen unmittelbaren oder mittelbaren Begehrens — nicht nach dem, was zu wollen sie mir gebieten, sondern nach diesem Wollen selbst, alle negativen (verbietenden) Ausdrücke einer mir eigenen unmittelbaren oder mittelbaren Scheu vor dem Wollen, das sie mir verbieten. Dass ich etwas zu wollen oder nicht zu wollen

von mir fordere, heisst gar nichts anderes, als dass ich dieses Wollen begehre oder scheue und es als einen Gegenstand meines Begehrens oder Scheuens erkenne. Der Unterschied zwischen den hypothetischen und den kategorischen Forderungen nun ist dieser, dass das in den ersteren sich kundgebende Begehren oder Scheuen ein mittelbares, das in den anderen sich kundgebende ein unmittelbares ist. Begehre oder scheue ich, etwas gewisses zu wollen, deshalb, weil mir an dem Wirklichsein oder Nichtwirklichsein des Inhaltes dieses Wollens gelegen ist, also weil das durch dieses Wollen bewirkte Tun, sei es seiner selbst, sei es seiner Folgen wegen von mir begehrt oder gescheut wird, so ist die Forderung, mit der ich mir dieses Wollen gebiete oder verbiete, hypothetisch oder, wie ich lieber sagen möchte, relativ; begehre oder scheue ich dagegen ein gewisses Wollen seiner selbst wegen oder, was nach den oben entwickelten Begriffen des Begehrens und des Scheuens dasselbe ist, deshalb, weil es mir als eine Vollkommenheit meines Ich oder als das konträre Gegenteil einer solchen erscheint, oder weil in mir ein Trieb nach seinem Wirklichsein oder Nichtwirklichsein ist, oder weil es in mir ein Gefühl des Wohlgefallens oder Missfallens an ihm erregt, so ist die mir dieses Wollens gebietende oder verbietende Forderung kategorisch oder, wie ich lieber sagen möchte, absolut. Auch ein kategorisch gefordertes Wollen muss freilich ein Begehren dessen, worauf es gerichtet ist, enthalten, denn Niemand kann etwas wollen, was er nicht unmittelbar oder mittelbar begehrt, aber es wird nicht gefordert, damit dieses in ihm enthaltene Begehren befriedigt werde, sondern damit der Wille sich auf gewisse Weise verhalte, so dass dem sittlichen Triebe auch dann genügt wird, wenn das von ihm geforderte Wollen den Endzweck, auf den es gerichtet ist, nicht erreicht.

Die Annahme nun eines Triebes, vermöge dessen wir ein uns mögliches Wollen seiner selbst wegen verlangen oder scheuen können, oder dass die Vorstellung eines gewissen Wollens ein sich unmittelbar auf dasselbe beziehendes Gefühl des Wohlgefallens oder Missfallens hervorrufen kann, steht durchaus im Einklang mit der Ansicht, dass Jeder stets das wolle, was ihm in Beziehung auf das totale Endziel seines Begehrens das Beste zu sein scheine. Folglich besteht auch kein Widerstreit zwischen dieser Ansicht und der Tatsache der kategorischen Forderungen. Wenn

die kategorischen Forderungen, die wir an unseren Willen stellen, Ausdrücke eigener Begehrungen sind, so hängt es ja von ihnen mit ab, was wir wollen müssen und was wir nicht wollen dürfen, um dessen, worum es unserem ganzen Begehren zu tun ist, in möglichst hohem Masse teilhaftig zu werden. Erhebt sich eine kategorische Forderung in uns, so ist es uns auch dann möglich, dass wir uns ihr gemäss entscheiden, wenn wir erkennen, dass die Folgen dieser Entscheidung dem Ganzen derjenigen Zwecke widerstreiten, die für unseren Willen äusserlich sind, d. h. nicht in einer Beschaffenheit unserer Willensentscheidungen bestehen; denn es kann sein, dass wir zufolge unseres sittlichen Triebes die Übereinstimmung unseres Willens mit einer kategorischen Forderung für wertvoll genug erachten, uns für die Opfer, die sie uns auferlegt, zu entschädigen, dass m. a. W. die Liebe zum Guten und der Widerwille gegen das Böse über alles ihm entgegentretende Begehren und Scheuen den Sieg davontragen. Nur deshalb scheint auf den ersten Blick die sokratisch-platonische Lehre von dem Verhältnisse des Wollens zum Begehren und zum Erkennen die Möglichkeit kategorischer Imperative auszuschliessen weil sich uns der Ursprung dieser Imperative nicht unmittelbar zu erkennen gibt und daher ihr Gegensatz zu den hypothetischen, von denen es ohne weiteres einleuchtet, dass sie aus dem Begehrungsvermögen stammen, dazu verleitet, sie auf eine dem Begehrungsvermögen entgegengesetzte Macht, etwa, mit älteren Theologen, auf den grundlosen Willen Gottes oder, mit Kant, auf die reine Vernunft zurückzuführen.

Ich verkenne nicht, dass mein Begriff des Wollens, auch nachdem ich gezeigt habe, dass er der Tatsache des Bestehens kategorischer Anforderungen an das Wollen gerecht zu werden vermag, noch dem Zweifel ausgesetzt ist, ob er mit demjenigen, dessen die Ethik bedürfe, übereinstimme. Er sei, könnte ihm vorgeworfen werden, unvereinbar mit dem Glauben an die unbedingte Gültigkeit jener Anforderungen, denn ihm zufolge brauchten wir auch eine kategorische Forderung nur unter dem Vorbehalte als bindend für uns anzuerkennen, dass unsere sie mit unseren aussersittlichen Begehrungen vergleichende und die guten und die üblen Folgen unseres Gehorsams berechnende Vernunft ihr zustimme. Auch gegen diesen Einwand mich noch zu verteidigen, würde hier jedoch zu weit führen. Ich beschränke mich daher

ihm gegenüber darauf, auf meine Abhandlung über die Anforderungen des Willens an sich selbst, in der ich die Frage nach der Sanktion des moralischen Gesetzes ausführlich behandelt habe, zu verweisen.

Die Einfühlung und das Symbol.

Von **Robert M. Wernaer** (Madison, Wisconsin).

„Im Mittelpunkt der Entwicklung der neuesten Ästhetik steht der Symbolbegriff. Die gegenwärtigen Kämpfe auf ästhetischem Gebiete drehen sich um ihn, mag er auch öfters unausgesprochen im Hintergrunde stehen. Insbesondere aber scheint mir jene Ästhetik, die das Schöne nicht in die leeren, reinen Formen, sondern in den Form gewordenen Gehalt setzt, zur Erfassung der feineren Seiten und der einfachen, unscheinbaren, gerade darum aber eigentümlich vielsagenden und ahnungsvollen Erscheinungen des Schönen nur durch verständnisvolle Pflege des Symbolbegriffs gelangen zu können. Sobald die „Gehaltsästhetik" den Symbolbegriff von sich weist, und auf die Wendung des „Gehaltes" ins Subjektive, Intime hin, wie sie durch diesen Begriff gefordert wird, nicht eingeht, wird sie die Schönheit der einfachen abstrakten Formen: der Farben, Töne, Linien, Flächen usw. nur in gezwungenen, innerlich unwahrscheinlicher Weise begründen können; ja diese Formen werden für die Richtigkeit der „Formelästhetik" zu zeugen drohen. Der Symbolbegriff ist es, wodurch der „Gehaltsästhetik" zum Siege über den ästhetischen Formalismus verholfen wird."

Diese Worte schrieb VOLKELT, einer der Führer im Kampfe gegen den Formalismus und einer der wenigen Gelehrten, die dem Symbolbegriff ihre besondere Aufmerksamkeit gewidmet haben, im Jahre 1876. Seitdem hat die Gehaltsästhetik grosse Fortschritte gemacht. Die Tatsache, dass das Schöne einen Gehalt hat, braucht wohl heute kaum mehr verfochten zu werden, obgleich die Gegner wohl noch nicht ganz verschwunden sind. Die Ästhetik hat sich deshalb in den letzten 30 Jahren nicht sowohl mit der Verfechtung eines Inhaltes beschäftigt, als vielmehr mit dem überaus wichtigen Problem, wie der Inhalt sich

mit der Form im ästhetischen Genuss vereint. Die metaphysische Betrachtung ist psychologisch geworden. Auf der einen Seite haben wir den Beschauer, auf der anderen einen draussen liegenden Gegenstand, der durch den Beschauer mit einem Inhalte beseelt wird. In welcher Weise, unter welchen Bedingungen nun kommt diese Beseelung, dieser, wie wir es nennen können, Symbolisierungsprozess zu stande? Die Beantwortung dieser Frage, ganz im Geiste der oben zitierten Worte VOLKELTS, gestützt auf die vorangegangenen Arbeiten FRIEDRICH VISCHERS, LOTZES und ROBERT VISCHERS, hat sich die moderne Ästhetik zur Aufgabe gemacht. Es ist das psychologische Problem der „Einfühlung". Noch heute spielt es eine grosse Rolle, bezeugt durch zahlreiche Abhandlungen in unseren wissenschaftlichen Zeitschriften.

Dieses Suchen nach einer klaren psychologischen Erkenntnis der Beseelung im ästhetischen Genusse, obgleich die überaus wichtigste Frage, erschöpft jedoch nicht den Symbolbegriff. Noch andere Fragen bleiben übrig, mit denen sich schon die älteren Ästhetiker beschäftigt haben und die noch nicht ganz abgetan sind. So lange wir das Wort „Symbol" gebrauchen — wir finden es fast in jeder ästhetischen Abhandlung — müssen wir versuchen, uns klar zu werden, was eigentlich darunter verstanden wird. Meine Aufmerksamkeit wurde wieder auf das „Symbol" durch eine vor nicht allzulanger Zeit veröffentlichte Schrift von LIPPS gelenkt. In dieser Schrift „Grundlegung der Ästhetik" wird das Symbol, nach einer dem Verfasser charakteristischen, das ganze Buch kennzeichnenden grundlegenden Darstellung der Einfühlung, in den Worten formuliert: „Endlich bringen wir mit diesen Begriffen zusammen den Begriff des ästhetischen Symbols; dabei unterscheiden wir das „Symbol" vom „Zeichen". Ein Zeichen ist dasjenige, das mir sagt, das etwas Anderes, nämlich das Bezeichnete, wirklich sei. So ist der Rauch Zeichen des Feuers, d. h. er lässt mich die Existenz des Feuers erkennen. Im Vergleich damit besagt das Wort „Symbol" einerseits mehr, andererseits weniger; Symbol nennen wir das Wahrgenommene, in dem wir unmittelbar ein Anderes, nämlich ein Streben, ein inneres Tun . . . . . . kurz, eine Weise unserer inneren Lebensbetätigung, unmittelbar erleben. Anderseits gehört zum Symbol nicht das Bewusstsein, dass dieses innere Tun und

diese innere Zuständlichkeit in dem Wahrgenommenen wirklich sei. Und wir reden insbesondere von einem ästhetischen Symbol, wenn die Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit dieses inneren Tuns und dieser inneren Zuständlichkeit in dem Wahrgenommenen gar nicht in Frage kommt."

„Wie man sieht, deckt sich danach der Begriff des ästhetischen Symbols mit dem der ästhetischen Einfühlung; auch für diese kam ja das Bewusstsein, dass das Eingefühlte in dem Objekte, in welches ich mich einfühle, wirklich sei, nicht in Frage."

Was in dieser Formulierung des Symbolbegriffs besonders auffällt, ist die Identifizierung von Einfühlung und Symbol, und die damit verknüpfte Übertragung der Merkmale der Einfühlung auf das Wesen des Symbols.

Da es mir nicht möglich ist, mich mit dieser Auffassung in Einverständnis zu setzen, erlaube ich mir, meine davon abweichende Ansicht vorzulegen.

Nach meiner Auffassung gehören zum ästhetischen Symbol vier wesentliche Bestandteile:

1. Ein sinnliches Bild.
2. Eine seelische Bedeutung.
3. Eine adäquate Verkörperung von Bild und Bedeutung.
4. Eine Unangemessenheit zwischen Bild und Bedeutung, oder, in anderen Worten ausgedrückt, das Bewusstsein des Zweierlei dieser beiden Begriffe.

Es ist mit besonderem Bezug auf den vierten Bestandteil des Symbols, auf die „Unangemessenheitsidee", dass ich mir erlaube, meine Meinung zu den Meinungen anderer hinzuzufügen. Von den drei anderen Elementen wird nur das dritte, welches eng mit der Einfühlung in Verbindung steht, in Betracht kommen.

Dieser vierte Bestandteil nimmt eine entscheidende Stellung im Symbol ein. Er ist der wichtigste, welcher den anderen Bestandteilen erst ihre Bedeutung als Bestandteile eines Symbols gibt. Denkt man sich die „Unangemessenheit" weg, so hört das Kunstwerk auf, Symbol zu sein, so wie die Welt aufhören würde, in unseren Gedanken eine Schöpfung zu sein, wenn wir uns einen Schöpfer wegdenken. Wir müssten in diesem Falle ein anderes Wort finden, um die übrigen drei Bestandteile des Kunstwerkes zu bezeichnen, das Wort „Symbol" wäre jedenfalls nicht passend.

Ein Verständnis dieses vierten Bestandteiles ist nicht leicht. Schon von vornherein haben wir es mit einem anscheinenden Paradox zu tun. Als einen dritten Bestandteil gab ich an, dass das Bild und die Bedeutung adäquat verkörpert sind, oder, in anderen Worten, eins sind; im vierten Bestandteil aber, so sage ich doch, besteht eine Unangemessenheit zwischen Bild und Bedeutung oder, wie ich es schon oben in anderen Worten ausgedrückt habe, das Bewusstsein des Zweierlei (dass die Darstellung und das Dargestellte zwei verschiedene Dinge sind). Die Lösung besteht darin, dass das Verhältnis von Bild und Bedeutung das eine Mal von einem ästhetischen, das andere Mal von einem logischen Standpunkte aus betrachtet wird.

Die überaus grosse Wichtigkeit der Unangemessenheit ist denn auch von verschiedenen Ästhetikern, die sich besonders mit dem Symbol beschäftigt haben, hervorgehoben worden. Vor allen ist jedoch HEGEL zu nennen, der die Symbolik, infolge des grossen Einflusses, den seine Philosophie auch auf anderen Gebieten ausübte, gewissermassen eingeführt hat. Dieser Einfluss HEGELS liegt besonders in seiner historischen Behandlung des Symbols, in welcher die Unangemessenheitsidee eine grosse Rolle spielt. Bekanntlich teilte er die ganze Kunstproduktion des menschlichen Geistes in zwei grosse Perioden, in die Periode vor und die Periode nach der griechischen Kunst. Was vor der griechischen Kunst lag, war symbolisch, was nachher kam, nicht. Er nahm an, dass der Mensch vor der griechischen Periode sich in einem Stadium der Unmündigkeit befand, in welchem er sich seiner Persönlichkeit noch nicht bewusst war, sondern nur in unbestimmten Gefühlen wie in einem Traume dahin lebte. Dass er in diesem unmündigen Zustande sich gezwungen fühlte, seine noch nicht zur voll-menschlichen Klarheit gereiften Gefühle in die ihn umgebenden Naturobjekte hineinzuzwingen. Er drückte den Stempel seiner noch unmündigen Persönlichkeit auf das Unpersönliche und machte es somit zum Symbol seiner dunklen Ahnungen, und zwar infolge der dunkel gefühlten Unangemessenheit zwischen dem Unpersönlichen und seinem Geiste.

Der Mensch entwickelte sich, seine Persönlichkeit trat klarer an den Tag und fand in der Kunst die ihm allein zukommende und ihm allein angemessene Form des menschlichen Körpers. Dies ist das Zeitalter der Griechen. Die unangemessene Ver-

tretung zwischen Bild und Bedeutung verschwand und somit das Symbol.

Die ganze Vorstellung dieser geschichtlichen Entwicklung ist natürlich nur eine Theorie. Was uns für unsere Betrachtung daran interessiert, ist der damit verbundene Symbolbegriff, der gänzlich auf der Unangemessenheitsidee aufgebaut ist.

Diese Formulierung des Symbols finden wir nun auch bei den Nachfolgern HEGELS. Man bemerkte sehr bald, dass das eigenartige Verfahren des menschlichen Geistes, unpersönliche Formen zur Darstellung seiner persönlichen Gefühle zu wählen, auch im Leben des 19. Jahrhunderts stattfand. Nicht aber gezwungen, wie beim Vorgriechen, sondern jetzt frei im Spiele seines schöngeistigen Sichauslebens. Zwar hatte man die Beobachtung in dichterischer Einkleidung schon Ende des 18. Jahrhunderts zur Zeit GOETHES und der Romantiker gemacht, aber sie war noch nicht in die Ästhetik gedrungen und niemals zu einer Formulierung gekommen.

Von den Männern, die auf diesem Gebiete anregend und fortbildend gearbeitet haben, sind besonders FRIEDRICH VISCHER, LOTZE, ROBERT VISCHER und VOLKELT zu nennen. Zuerst war man sich einig über die Erscheinung. Sie ähnelte ja so auffallend dem Verfahren, das HEGEL in der vorgriechischen Periode glaubte gefunden zu haben. Auch war der Name schon bereit. Man nannte es Symbolik, und zwar aus denselben von HEGEL angeführten Gründen. So sagt VOLKELT: „Das Menschliche aber, so sehen wir, kann sich uns in angemessener, klar menschlicher, oder in unangemessener, noch nicht menschlicher, unpersönlicher Gestalt darstellen. Für das zweite Glied dieser wesentlich-sachlichen Einteilung bietet sich uns ungesucht der Name Symbol dar."

Doch die Sache blieb hier nicht stehen. FRIEDRICH VISCHER, der nie aufhörte, an dem Symbolbegriff zu rütteln und zu schütteln, führte bald eine andere Art von Symbolik ein und zwar eine den Prinzipien HEGELS widersprehende Art. Nicht nur unpersönliche Formen, sondern auch der menschliche Körper könne, so glaubte VISCHER, symbolisch sein, wenn die Form eine tiefmenschliche Bedeutung in sich verkörpere, wenn, in anderen Worten, das Typische im Individuellen dargestellt werde (SHAKESPEARES König Lear oder GOETHES Faust). Dies stützte sich auf die Ansichten GOETHES und SCHILLERS, welche gewöhnt waren, das

Wort „Symbol“ in dieser Weise zu gebrauchen. Gleichzeitig erweiterten auch andere Ästhetiker den Symbolbegriff vom Unpersönlichen auf das Persönliche bis zuletzt Symbolisch mit Inhaltsästhetik zusammenfiel?[1]). Dies wurde bestärkt durch die Weiterausbildung der „Idee der Einfühlung“, welche, erst vom Unpersönlichen ausgehend, allmählich ihr Gebiet auf alle Formen ausdehnte und zuletzt zur psychologischen Analyse des Prozesses heranreifte, wodurch der Mensch alles durch den Hauch einer Persönlichkeit durchgeistet.

So hatte man denn die beschränkte HEGELsche Symbolik ganz abgeschüttelt. Doch die Basis des Symbolbegriffs ist damit nicht geändert worden. Der Symbolbegriff steht immer noch auf dem Fundament der Unangemessenheitsidee, die immer zum Symbolbegriff gehört hat, obgleich sie nicht immer richtig erkannt worden ist und je nach Zeit und Geist eine verschiedenartige Interpretation erhalten hat.

Mit zwei Dingen hat man es im Symbol zu tun, mit etwas Sinnlichem und etwas Geistigem, mit einem Bild und einer Bedeutung, mit einer Form und einem Inhalte, mit der Darstellung und dem Dargestellten. Dieses Sinnliche und dieses Geistige sind für unser Gefühl, sowie für unseren Verstand, für den Dichter und Künstler, sowie für den Psychologen, zwei einander entgegengesetzte Dinge. Der Geist ist frei, die Form von Raum und Zeit gebunden. Dieser Unterschiedlichkeit der beiden Dinge, unfähig, den Geist frei von der Form zu erfassen, geben wir Ausdruck durch das Symbol.

Das Symbol entstand infolge eines Versuchs seitens des Menschen, den Geist durch das Sinnliche darzustellen, und erweckt noch heute in uns die Idee einer Vertretung des Geistigen durch das Sinnliche. Wo wir eine solche Vertretung finden, da ist das Symbol. Die Vertretung kann eine partielle sein, wie im Verstandessymbol, wo das Geistige im Sinnlichen nur durch ein Attribut vertreten ist. Der Adler mit ausgebreiteten Flügeln, den wir auf den Wappen, Münzen und Flaggen so vieler Nationen sehen, wird ein Symbol der Souveränität genannt, weil die ausgebreiteten Flügel die Macht und den Schutz vertreten, welche

[1]) Auch möchte ich FECHNER nicht auslassen, der die Inhaltsästhetik bedeutend gefördert hat, und dessen Associationsprinzip als Vorbedingung der ästhetischen Anschauung zu gelten hat.

der Fürst von seinem Palaste über das Reich ausbreitet. Oder die Vertretung kann eine vollkommene sein, wie im ästhetischen Symbol, von dem wir ja besonders handeln. Aber in jedem Falle, ob wir uns das Geistige mit dem Sinnlichen partiell oder vollkommen verschmolzen denken, besteht der Symbolbegriff in einer Vertretung des Geistigen durch das Sinnliche, d. h. in einer Unangemessenheit oder Unzulänglichkeit, oder, was dasselbe ist, in einer nicht wegzuräumenden Unterschiedlichkeit, oder, in anderen Worten, in einem Bewusstsein — klar oder dunkel gefühlt — von einem Zweierlei dieser beiden Begriffe.

Im Vergleich mit dieser Formulierung des Symbols hat LIPPS eine ganz andere, ja entgegengesetzte Auffassung. Meine obige Formulierung fordert im Symbolbegriff ein Bewusstsein des Zweierlei. LIPPS jedoch lässt ein Zweierlei gar nicht aufkommen, die Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit des Seelischen im Sinnlichen komme, so meint er, gar nicht in Frage. Wir können deutlich sehen, dass daraus eine ganz andere Wertung des Symbols entstehen muss.

Was hat nun LIPPS zu dieser Annahme geführt? Er gibt uns selbst die Antwort: „Wie man sieht, deckt sich danach der Begriff des ästhetischen Symbols mit der ästhetischen Einfühlung." Also das Symbol soll mit der Einfühlung identisch sein. Was ist aber nun diese ästhetische Einfühlung? Ist es wirklich der Fall, dass sich diese beiden Begriffe decken? Decken sie sich, dann hat LIPPS recht, denn in der Einfühlung haben wir ein Ineinanderverschmelzen von einem sinnlichen und einem seelichen Bestandteil, aber kein Bewusstsein, dass das Seelische im Sinnlichen wirklich enthalten ist, und demnach auch kein Bewusstsein eines Zweierlei.

Es ist nun meine Absicht, zu zeigen, dass sich das Symbol mit der Einfühlung nicht deckt.

1. Wie wertvoll die Einfühlung auch sein mag, zum psychologischen Verständnis der Art und Weise wie sich der Mensch die ihn umgebende Welt aneignet, so ist mit dieser Einfühlung dennoch nicht das ganze Weltall erklärt. Eine Sache bleibt jedenfalls immer noch ohne jede Erklärung; nämlich, das objektive Wesen des seelischen Lebens, welches der Mensch, das Tier und die Pflanze in sich tragen. Das erscheint mystisch, und in der Tat wissen wir und können wir nichts davon wissen. Aber

da ist es dennoch, das fühlt der naive, sowohl wie der wissenschaftlich gebildete Mensch. In der Formulierung des Symbols, welches doch eine Vertretung des seelischen Lebens darstellt, kann diese Tatsache nicht weggelassen werden.

Zu der Erkenntnis eines objektiven Seelenlebens kommen wir alle durch Erfahrung. Denken wir z. B. an das Seelenleben unserer eigenen Mutter. Gesetzt der Fall, dass die Einfühlung die primäre Ursache ist, wodurch wir von unserer Kindheit an die Seele unserer Mutter erschliessen, so lernen wir doch sehr bald, durch die fortwährend sich ändernden Ausdrucksbewegungen, Laute und Handlungen, sowohl wie durch die darauf begründete Tatsache, dass wir immer und immer wieder diese äusseren Zeichen und Töne missverstehen, nicht nur, dass unsere Mutter ein ausser uns liegendes Ego ist, sondern auch, dass dieses Ego mehr enthält als die Summe aller Bewegungen, Laute oder Handlungen, die wir daran wahrnehmen können. Wir sehen, dass, trotz der Verkörperung des Seelischen im Sinnlichen, doch noch ein Plus auf seelischer Seite, eine Unangemessenheit, eine Unzulänglichkeit auf sinnlicher Seite vorhanden ist, und können uns somit des Bewusstseins des Zweierlei nicht länger enthalten.

Wie können wir nun dieses Zweierlei bezeichnen? Nur das Wort „Symbol" eignet sich dazu. Es ist das Wirklichkeitssymbol, das uns überall umgibt und von dem wir uns nicht losmachen können. Lipps kennt dieses Wirklichkeitssymbol nicht. Seine Formulierung lässt es nicht zu, da diese ja von einem Bewusstsein des Seelischen im Sinnlichen nichts weiss.

Lipps hat aber noch ein anderes Wort, das Wort „Zeichen", welches er dem „Symbol" gegenüberstellt und durch welches er gerade die oben besprochene Wirklichkeit bezeichnen möchte: „Ein Zeichen ist dasjenige, das mir sagt, dass etwas anderes, nämlich das Bezeichnete, wirklich sei. So ist der Rauch Zeichen des Feuers, d. h. er lässt mich die Existenz des Feuers erkennen." Warum könnte man also das Wort „Zeichen" nicht auf das oben besprochene Verhältnis anwenden? Ich bin der Meinung, dass es sich ganz und gar nicht dazu eignet. Richtig ist ja, dass das Zeichen immer auf die Wirklichkeit von etwas anderem hindeutet, aber — und dies ist der wichtige Unterschied zwischen Symbol und Zeichen — dieses andere ist niemals im Zeichen verkörpert. Das Sinnliche und das Seelische sind in keinerlei Weise innerlich

miteinander verbunden. Dies zeigt ja auch das angeführte Beispiel: Das Feuer ist nicht der seelische Teil des Rauches und der Rauch nicht die sinnliche Verkörperung des Feuers.

Also das Wort „Zeichen" können wir nicht gebrauchen zur Bezeichnung des objektiven seelischen Lebens. Nur das Wort „Symbol" eignet sich, und dieses Symbol, dieses Wirklichkeitssymbol also, ist, so sehen wir jetzt, mehr als blosse Einfühlung (die ja vom Bewusstsein nichts weiss), denn es setzt stets das Bewusstsein eines Zweierlei voraus.

2. Ich wende mich nun aber zweitens zum eigentlichen ästhetischen Symbol, auf das es uns ja hier besonders ankommt. Deckt sich nicht vielleicht hier Einfühlung und Symbol? Es mag, so könnte man sagen, wohl ein „Wirklichkeitssymbol" geben, aber ein „ästhetisches Symbol", das noch etwas anderes sein soll als die Einfühlung gibt es doch nicht.

In der Einfühlung, das werden wir alle zugeben, kommt die Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit des Seelischen im Wahrgenommenen gar nicht in Frage. Das ist ja eben das Charakteristische an der Einfühlung, dass wir erleben, fühlen, mitmachen, uns ausleben, dass wir ein Seelenerlebnis durchmachen in den aussen gegebenen Formen, ohne aber jemals zu einem Vergleich der beiden für ewig logisch geschiedenen Dinge, Seele und Körper, Inhalt und Form, Bedeutung und Bild zu kommen. Es kann gar nicht genug betont werden, dass die ästhetische Lust, die auf der Einfühlung beruht, nicht etwa, wie manche meinen, von dem Seelischen ausgeht. Wir haben ein Gefühl und dann suchen wir eine Form, in welche wir es hineinlegen können — das ist damit nicht gemeint; sondern das Seelische erhält seine Geburt durch das Sinnliche, verbindet sich mit demselben als instinktiv damit zusammengehörend und lebt sich jetzt aus als eine sinnlich verkörperte seelische Einheit.

Das macht es aber gerade, warum der Symbolbegriff und der Einfühlungsbegriff sich nicht decken können. Das Symbol erfordert eine Erkenntnis von Bild und Sinn, die Einfühlung indessen ist nur ein seelisches Erlebnis oder, psychologisch genommen, eine Erklärung des psychologischen Prozesses, wodurch sich der Sinn mit dem Bilde zu einer Einheit verschmelzt. Komme ich nun während des psychologischen Prozesses nicht zum Bewusstsein eines Sinnes im Bilde — was ja bei der Einfühlung nie in

Frage kommt — so kann ich auch naturgemäss nie zur Erkenntnis eines „Sinnbildes“ d. h. eines Symbols kommen. Dies findet in der Tat auch nie statt, und deshalb kann sich das Symbol mit der Einfühlung begrifflich nicht decken.

Wenn nun aber das Symbol ein von der Einfühlung verschiedener Begriff ist und dennoch zum ästhetischen Aktus gehört — denn wir versuchen ja das ästhetische Symbol zu erklären — wo haben wir es zu suchen? Steht es in keinerlei Verbindung mit der Einfühlung?

Nach meiner Auffassung ist die Einfühlung der Weg zum Symbol oder jedenfalls eine Teilstrecke des Weges, dessen Endstation das Symbol ist. Ich befinde mich im Walde am Ufer eines schnell dahin fliessenden Baches. Silberhell und klar rieselt er in seinem Bette dahin. Von Stein zu Stein hüpft und fliesst das Wasser wie ein lebendes Wesen eine bestimmte Absicht verfolgend schnell und in Hast nach einer bestimmten Richtung. Immer aufs neue Wasser aus mir unbekannten Quellen! Immer aufs neue verschwindet es vor meinen Augen, ich weiss nicht wohin! Ein eigenartiges Gefühl ergreift mich; ich verfalle in einen eigentümlichen Zustand, als ob es ein Traum wäre, in welchem ich vergesse, dass ich am Ufer des Bächleins stehe. Und in diesem traumähnlichen Zustande träume ich, so scheint es mir, das Leben des Baches, der vor mir fliesst. Ich quelle hervor, ich weiss nicht woher, ich fliesse dahin dem Impuls meiner Natur folgend und ich verschwinde wieder kaum noch ehe ich auftauchte. „Wo komme ich her, wo gehe ich hin“, so sage ich mir und ein geheimnisvolles Gefühl erfasst mich. Was ich erlebe ist die ästhetische Einfühlung in die Natur.

Jetzt verändert sich der traumähnliche Zustand, in welchem ich während einer kurzen Zeit mein Leben mit dem Leben des Baches vertauscht hatte. Eine Zweiheit des Seelischen und Sinnlichen hatte ich bis jetzt noch nicht erfahren; mein Leben und das des Baches waren eins. Nun aber trete ich in ein neues Stadium ein. Es ist kein Erwachen, sondern das Hinübergehen in eine andere Zuständlichkeit in meinem ästhetischen Erlebnis. Der Bach wird wieder der draussen liegende Gegenstand, der er war, als ich an ihn zuerst herantrat. Aber nicht derselbe Bach, sondern ein ganz anderer. Jetzt hat er einen Inhalt, einen von mir in ihn hineingefühlten objektiv gewordenen Inhalt. Er hat

jetzt eine bestimmte von mir hergeleitete Persönlichkeit, welche in ihm fortlebt.

Bis hierher, so glaube ich, befinde ich mich nicht im Widerspruch mit der Psychologie der Einfühlung. Ich glaube auch, dass mir eine rein psychologische Erklärung erspart sein wird, die erstens nur zu Wiederholungen führen würde, zweitens für meinen Zweck (ich ziele ja auf etwas ganz anderes ab) nicht gefordert erscheint.

Nun aber weiter. Nach LIPPS sowohl wie anderen Ästhetikern, die die Einfühlung vertreten, hört nach Beendigung der Einfühlung der ästhetische Genuss auf. Ich erlaube mir jedoch als ein Problem aufzustellen, dass wir an diesem Punkte aus dem ästhetischen modus operandi noch nicht heraus sind. Ich verspüre nach der Einfühlung eine Fortsetzung der Lust. Es ist eine von der Einfühlung verschiedene Lust, in welcher das Verhältnis des Seelischen zum Sinnlichen eine etwas andere Stellung einnimmt. In beiden Fällen, in der Einfühlung und in diesem zweiten Stadium des ästhetischen Genusses, haben wir es mit einer Einheit zu tun, mit einer Einheit des Seelischen und des Sinnlichen; aber das Verhältnis ist doch nicht ganz gleich. In der Einfühlung liegt die Betonung mehr auf dem seelischen Erlebnis, in diesem Stadium indessen mehr auf dem draussen liegenden Sinnlichen. Was ich während der Einfühlung an Objektivität verloren habe, wird jetzt ersetzt. Das Sinnliche kommt zu einer grösseren Geltung. Wir freuen uns, das von uns soeben eingefühlte seelische Erlebnis jetzt in dem draussen liegenden Gegenstand zu sehen. Es ist jetzt eine Vorstellung, eine Vorstellung von den selbst erlebten Gefühlen der Lust begleitet, gebunden an diesen, gerade diesen Gegenstand, den einzigen Gegenstand, dessen Natur die Gefühle entsprechen und dem sie allein angehören können. Ich habe das Sinnliche jetzt lieb gewonnen, denn es ist der Träger meiner Gefühle.

So sprechen denn die Dichter und Künstler immer und immer wieder von diesem zweiten ästhetischen Stadium und selten von der Einfühlung, denn dieser wird sich der Nichtpsychologe gar nicht bewusst. Sollen wir nun diese Dichter und Künstler als Versuchspersonen auslassen?

Ich stehe wieder vor dem Bächlein. Während der Einfühlung sagte ich mir: „Wo komme ich her, wo gehe ich hin?“

Jetzt jedoch — in diesem zweiten Stadium — wende ich mich an das Bächlein selbst, an den draussen liegenden Gegenstand, und sage: „Wo kommst du her, wo gehst du hin?" Und der Dichter des bekannten Liedes „Das Bächlein" lässt den Gegenstand seiner liebevollen Beschauung für uns antworten, indem er zugleich bestätigt, was ich oben gesagt habe:

„Ich komm' aus dunklem Felsenschoss
Mein Lauf geht über Blum, und Moos.
Auf meinem Spiegel schwebt so mild
Des blauen Himmels freundlich Bild;
Drum hab' ich frohen Kindersinn,
Es treibt mich fort, weiss nicht wohin."

Das ist nicht mehr Einfühlung, das ist das vorgestellte psychische Leben im draussen liegenden Naturobjekte.[1])

Damit ist nun aber nicht gesagt, dass, nachdem ich einmal in dieses objektive Stadium des ästhetischen Genusses hineingekommen, die Einfühlung für immer abgetan ist. Ich kann wieder hineinfallen, genau wie im Anfange, und Einfühlung und objektiver Genuss können abwechseln. Was ich nur sagen will, ist, dass mit der Einfühlung der ästhetische Genuss nicht vollendet ist, dass sie vielmehr zu einem anderen Stadium führt, in welchem uns das Sinnliche als draussen liegender Gegenstand und als Träger des von uns hineingefühlten psychischen Lebens erscheint.

Damit sind wir nun zu einer ganz anderen Auffassung von dem Verhältnis des Seelischen zum Sinnlichen gelangt. Während in der Einfühlung die Wirklichkeit des Seelischen im Sinnlichen nicht in Frage kommt, ist das Seelische im Sinnlichen jetzt zur Wirklichkeit geworden.

Ich habe oben ein Beispiel gewählt aus der leblosen Natur. Weitere Beispiele aus der Welt der Pflanzen, Tiere und Menschen könnten angeführt werden, in welchen — da sie an und für sich Leben haben — der von uns eingefühlte Inhalt deutlicher und überzeugender als tatsächlich in dem Gegenstand lebend erscheinen würde. Aber für ästhetische Zwecke ist der Unterschied zwischen

---

[1]) Ich komme hier in Berührung mit der überaus wichtigen Abhandlung von Witasek („Zur psychologischen Analyse der ästhetischen Einfühlung", Zeitschr. für Psychologie Bd. 25, S. 1 ff.). Meine Darlegung ist jedoch eine ganz andere. Ich vermisse bei Witasek eine organische Verknüpfung zwischen anschaulicher Vorstellung des psychischen Lebens und den ästhetischen Gefühlen.

lebloser und lebenhabender Natur nur ein theoretischer. Während des ästhetischen Genusses ist alles durch unser eigenes Ego belebt und erscheint deshalb auch so in Wirklichkeit.

Von hier aus nun durch einen weiteren Schritt kommen wir zum ästhetischen Symbol, einen Schritt, den wir bei der Einfühlung nicht hätten vollziehen können.

Das ästhetische Erlebnis der Einfühlung ist hinter uns, und wir befinden uns in einem zweiten Stadium des ästhetischen Genusses, in welchem das nun objektiv gewordene Sinnliche als Träger unserer Gefühle vor uns liegt. Dieses zweite Stadium, so sage ich nun weiter, ist die „Voraussetzung" der oben besprochenen Unangemessenheitsidee, die Voraussetzung des Bewusstseins, dass das Sinnliche und das Seelische zwei verschiedene Dinge sind. Erst dieses zweite Stadium und dann die Symbolik.

3. Ich habe nun zu Genüge dargelegt, dass sich die Einfühlung und das Symbol begrifflich nicht decken. Ferner habe ich versucht, das Verhältnis der beiden Begriffe darzulegen und dem Symbol eine psychologische Basis zu geben. Nur noch eine Frage bleibt übrig. Wann nämlich tritt das Bewusstsein ein, für welches wir jetzt die „Voraussetzung" gefunden haben? Dies ist eine überaus wichtige Frage, die ich hier nur innerhalb beschränkter Grenzen beantworten kann. Bisherige Arbeiten geben uns darüber keinen Aufschluss, denn sie beruhen auf einer metaphysischen, keiner psychologischen Basis.

Ich sagte, dass das zweite Stadium im ästhetischen Genusse die „Voraussetzung" zur Symbolik ist. Es ist aber auch weiter nichts als dies, denn die Voraussetzung braucht ja nie zur Wirklichkeit zu werden. Unsere Frage ist ja nicht, hat die Form einen Inhalt, sondern kommt der Beschauer zum Bewusstsein des Zweierlei — wie dunkel dies Bewusstsein auch sein mag. Theoretisch können wir wohl annehmen, dass, wenn der Beschauer einmal bis zu diesem Punkte vorgedrungen ist, er auch weitergehen wird, aber, ob dieser Schritt auch wirklich psychologisch während des ästhetischen Genusses vollzogen wird, ist eine andere Sache.

Nun ist es sehr interessant, dass schon in den frühesten Abhandlungen über das Symbol diese theoretische Annahme stets vorausgesetzt wurde. Nicht aus psychologischen, sondern aus theoretischen Gründen nahm man eine Unangemessenheit an.

Von Anfang an (seit FRIEDRICH VISCHERS Arbeiten) hiess diejenige Kunst symbolisch, die einen menschlichen Inhalt hatte, ganz abgesehen davon, ob der Künstler bei der Schöpfung oder der Beschauer bei dem Genuss auch wirklich zum Bewusstsein der Unangemessenheit gekommen war. So nannte man von vornherein die „Beseelung" der Natur „symbolisch" nur weil eine theoretische Unangemessenheit zwischen dem Unpersönlichen und dem Persönlichen bestand, frug aber niemals nach dem Bewusstsein dieser Unangemessenheit.

Diese übereilte Annahme ist auch der Grund, warum wir mit der Zeit zu einer Identifizierung von Einfühlung und Symbol, wie wir sie in LIPPS finden, gekommen sind. Das Wort Symbol in dem obigen Sinne wurde gewissermassen als ein Schlagwort gegen die Formalisten gebraucht, die einen Inhalt nicht zuliessen. Als dann der ganze Kraftaufwand der geistigen Tätigkeit darauf gerichtet wurde, einen solchen Inhalt zu verteidigen und wissenschaftlich zu formulieren, und die Einfühlung darin bald eine hervorragende Rolle einnahm, gewissermassen das Zentrum ästhetischer Betrachtung wurde und die Inhaltsästhetik zum Siege führte, musste das alte Schlagwort „Symbol" dem Sieger als Fahne dienen. Die metaphysische Wahrheit eignete man sich sofort für psychologisch-ästhetische Zwecke an.

So verlor man (oder wenigstens LIPPS) das Bewusstsein des Zweierlei und kümmerte sich nicht um die notwendige Basis — nämlich die objektive Stufe im ästhetischen Genuss — die allein zum Bewusstsein führen kann.

Fahren wir nun fort, theoretisch anzunehmen, dass, wo ein Inhalt ist, auch zugleich das ästhetische Symbol ist, dass, wo die metaphysische Wahrheit ist, auch zugleich die psychologische ist, so würden wir eine freie angewandte Symbolik haben, die auf rein theoretischer Basis beruht. Alles, die ganze Welt würde symbolisch sein. Einer solchen frei angewandten unbeschränkten Symbolik setzte ich nun nach obigen Prinzipien eine engere Symbolik gegenüber, die auf dem Bewusstsein das Zweierlei innerhalb des ästhetischen Genusses beruht.

Also, noch einmal, unter welchen Bedingungen tritt das Bewusstsein ein?

Von dem Standpunkte der frei angewandten theoretischen Symbolik ist die Frage leicht zu beantworten: Der Beschauer

fällt aus dem ästhetischen Zustande heraus, reflektiert über das Verhältnis von Inhalt und Form und kommt somit zum Bewusstsein der Symbolik. Unsere Frage jedoch ist, unter welchen Bedingungen kommt der Beschauer zum Bewusstsein während des ästhetischen Genusses. Um dies Gefühl der Symbolik zu erwecken, ist nicht nur ein Inhalt notwendig, denn den setzen wir ja überall voraus, sondern ein besonderer seelisch bedeutender Inhalt, dessen Beschaffenheit uns unwillkürlich zur Symbolik einladet. Nicht nur die Natur und der ihr zukommende Inhalt, sondern ein besonderer Zusatz seitens der dichterischen Schöpfungskraft bestimmt das Gefühl der Symbolik. Es ist ein gewisser metaphysischer Hintergrund, welchen wir durch die Darstellung selbst nur dunkel und in weiter Ferne gelegen erblicken und als beigeordnete Grundbedeutung fühlen. Es mag eine künstlerische Auffassung des Allgemeinen sein, welches der Dichter im Individuellen darzustellen versucht, wie es z. B. Goethe in verschiedenen seiner Werke getan; oder ein allgemein menschliches Ideal einverleibt in der dichterischen Einzeldarstellung, wie Calderons das Leben ein Traum; oder eine unerfreuliche Wahrheit in realistischer Darstellung, wie in einigen wenigen der besten modernen Produkte; oder es mag ein rein individuelles tief seelisches Gefühl sein, welches der Dichter versucht in den Formen der Natur einordnend zu verkörpern, wie es Maeterlinck getan. Goethe war sich vollkommen des Konfliktes zwischen dem Individuellen und dem Allgemeinen bewusst und nannte selbst seine Dichtung symbolisch, obgleich er sich wissenschaftlich darüber keine Rechenschaft ablegen konnte. Und Maeterlinck sowohl wie die ganze neuere Richtung, nennen ihre Dichtung auch symbolisch, alle unter dem Einfluss des Bewusstseins einer Vertretung des Dargestellten durch die Darstellung. Dieses Bewusstsein, mehr oder weniger deutlich gefühlt — es ist immer Gefühls-niemals Verstandessache — hinterlässt seine Spuren in der Form und erweckt wiederum das Gefühl der Symbolik während des ästhetischen Genusses. Erweckt die künstlerische Darstellung das Gefühl nicht, so ist sie auch nicht für den Beschauer symbolisch, wie ja auch kein Gegenstand schön ist, es sei denn, dass er das Gefühl der Schönheit erweckt.

Die Symbolik ist somit das alleinige Eigentum einer gewissen Klasse von künstlerischen Schöpfungen. Die Einfühlung

und die objektive Stufe sind Teile im ästhetischen Genusse aller künstlerischen Schöpfungen, die Symbolik entsteht jedoch nur unter den oben angegebenen Voraussetzungen.

Zur Verteidigung des Pantheismus Eduard von Hartmanns.

Von **Anton Korwan.**

Unter den neueren Versuchen, dem Theismus dem Pantheismus gegenüber wiederum auf die Beine zu helfen, dürfte wohl derjenige als der orginellste angesehen werden, den der Religionsphilosoph KARL ANDRESEN in der kürzlich erschienenen zweiten Auflage seiner „Ideen zu einer jesuzentrischen Weltreligion"[1]) unternommen hat. Dieser Denker, dem spekulative Begabung nicht abgesprochen werden kann, glaubt nämlich, den Pantheismus — dessen höchste bisher erreichte Stufe er durch die Metaphysik EDUARD VON HARTMANNS vertreten erachtet, über welche die Philosophie sowie die Religion der Zukunft nicht hinauskommen werde, es sei denn, dass sie sich mit ihr auseinandergesetzt habe — dadurch überwinden zu können, dass er dessen Unzulänglichkeit, insbesondere zur Erklärung des Weltanfanges, der Zufälle und Widersprüche wie überhaupt des Alogischen oder Antilogischen in der Welt an den Tag zu legen sich bemüht und zu zeigen strebt, wie sich hierzu der von ihm aus diesem untauglichen Pantheismus heraus erdachte Theismus viel besser eigene. Hören wir daher zunächst, was er gegen den HARTMANNschen Pantheismus vorzubringen hat, gegen den eben infolge seiner hervorragenden Bedeutung die Polemik ANDRESENS fast ausschliesslich gerichtet ist.

Vor allem soll dieser an dem Grundfehler leiden, dass, wenngleich HARTMANN das Wesen Gottes als ursprüngliche Einheit von Wille und Vorstellung fasse, diese ursprüngliche Einheit doch den Charakter einer zusammengeschmiedeten Einheit nicht ganz verleugne. Den aus der Welt und in der Welt richtig als un-

[1]) Leipzig 1904, Lotus-Verlag, 373 S., brosch. Mk. 5.—, geb. Mk. 6.—, 2. Auflage.

trennbare metaphysische Wesenseinheit von Wille und Vorstellung erkannten geistigen Gott stelle HARTMANN vorweltlich in momentaner Trennung von Wille und Vorstellung hin, ohne dieses zu begründen oder begründen zu können. Wäre Gott aber ursprüngliche Einheit von Wille und Vorstellung, so seien Wille und Vorstellung in ihm auch momentan untrennbar; sie seien dann nur begrifflich zu unterscheiden. Gott sei dann logischer Wille oder wollende Vorstellung.

Wer HARTMANNS Metaphysik kennt, weiss, dass HARTMANN die von ihm angenommene vorweltliche momentane Trennung sehr wohl begründet mit der Notwendigkeit einer unlogischen Willensinitiative, durch welche der Wille aus der Potenz, in der er als bloss Wollenkönnender ruhte, in den Zustand der Aktion trat und damit den Anstoss zu einem Weltprozess gab. Wenn ANDRESEN diesen Vortritt oder diese noch vorstellungsfreie Erhebung des Willens für unvereinbar mit der ursprünglichen Einheit von Wille und Vorstellung hält, wonach „die eine Seite der Wesenheit Gottes, der Wille, niemals momentan leer, niemals vorstellungslos sein und sich daher auch niemals grundlos zur Aktualität erheben konnte", so übersieht er, das bei HARTMANN vor der Erhebung des Willens der Wille erst blosses Vermögen zum Wollen und die Vorstellung blosse Möglichkeit einer logischen Determination bedeuten. Letztere vermochte sich ohne etwas, worauf sie sich beziehen konnte, nicht zu entfalten. Dieses Etwas musste also vor ihr sein, dessen aber niemand anders vermögend war als der unlogische Wille, war er doch das Vermögen durch das Wollen ins Sein zu treten selber und ein drittes Attribut ausgeschlossen. Erst bedurfte es einer von ihm als dem Unlogischen ausgehenden Wirkung auf das Logische, damit das Logische seiner Logizität gemäss reagierte. Hätten sich beide Attribute gleichzeitig, also ohne vorhergehende Beeinflussung des Logischen durch das Unlogische, in Aktion versetzt, so wäre das Logische sich unlogisch zuwiderhandelnd gewesen, denn als Logisches ist es an sich unveränderlich. Die unlogische Erhebung des Willens aus der Potenz ist somit das notwendige Prius der Entfaltung des latenten Logischen zur Vorstellung oder Idee und widerspricht nicht der ursprünglichen Einheit von Wille und Vorstellung, sofern man nur daran denkt, dass letztere in ihrer ursprünglichen Einheit nicht schon wollender Wille und

aktuelle Vorstellung, sondern erst blosses Vermögen zum Wollen und blosse Möglichkeit logischer Determination dieses Wollens waren und nur als solche in der Substanz einheitlich ruhend beschlossen lagen. So lange beide so aktionslos ruhten, ruhten sie beziehungslos, existierten nicht füreinander, hatten keinen Einfluss aufeinander; der Wille brauchte bei seiner Erhebung deshalb eigentlich nicht erst eine Trennung vorzunehmen, sondern konnte sich frei erheben, allerdings nur frei anfangen, sich zu erheben, denn unmittelbar nach diesem Uranfang seines Erhebens musste das Logische, weil es mit ihm in derselben Substanz einheitlich ruhte, zu dem aus der Ruhe zur Aktion übergehenden und hierdurch sich ihm bekundenden Unlogischen in logische Beziehung treten, worauf sie nicht mehr bloss zusammen in der einen Substanz einheitlich wurzelten, sondern nunmehr ausserdem durch die vom Logischen zum Unlogischen hinübergesponnenen Beziehungsfäden miteinander verbunden waren. Vor seiner Erhebung konnte, ja musste sonach der potentielle Wille noch leer und vorstellungslos sein und vermochte sich daher auch grundlos zur Aktualität zu erheben.

„Aber selbst wenn die Annahme einer momentanen Trennung des Willens in Gott von der Vorstellung denkbar wäre“, meint Andresen, „dass das Wollen des Dass einer Welt schon eine Vorstellung von etwas, nämlich vom Dass der Welt involvieren würde. Auch wäre eine Welt ohne irgendein Was und Wie wieder etwas Undenkbares; sie wäre überhaupt gar keine Welt, sondern nichts und demnach hätte auch die Vorstellung sich nicht in der Wiederaufhebung von etwas betätigen können. Aller Willensinhalt ist Vorstellung.“ Demgegenüber ist darauf hinzuweisen, dass der Wille so wenig wie eine Welt ein Dass derselben wollte; er wollte nur das Wollen und dazu bedurfte er noch keiner Vorstellung, da er ja selber das Wollen in der Potenz war. Damit wird zugleich der sich anschliessende Einwand Andresens hinfällig, dass „eine nur momentan gewollte Welt zeitlich gar nicht in die Erscheinung hätte treten können — auch nicht auf unbestimmte Zeit — und nur als momentan gewollte momentan wieder verschwinden müssen, da sie nur hätte sein können, so lange sie gesetzt wurde.“ Die Welt wurde nämlich dem zu leerem, unbestimmtem Wollen erhobenen Willen erst von der Vorstellung zum Inhalt gegeben und damit dauernd vom Willen realisiert oder gesetzt.

Auf Grund dessen, dass „die Vorstellung, welche die Welt als ein nicht sein Sollendes betrachtet, nicht die Macht über ihren Willen hat, das Wollen der Welt zu unterlassen," behauptet ANDRESEN, bei HARTMANN ein nicht nur momentanes, sondern dauerndes, wenigstens teilweise dauerndes Getrenntsein des Willen Gottes von der Vorstellung. „Wäre Gott metaphysische Einheit von Wille und Vorstellung, d. h. nur logischer Wille oder wollende Vorstellung, so müsste er bei seiner Allweisheit nicht nur wissen, wie die von ihm nicht gewollte Welt, welcher er subsistiert, sofort wieder aufzuheben wäre, sondern auch dieses, sobald er die Wiederaufhebung als logisch richtig erkannt hat, mit seinem Willen sofort wollen und sofort verwirklichen." Nachdem wir gesehen, dass der Wille bei seiner Erhebung noch nicht die Welt, sondern nur das Wollen wollte, die Welt ihm vielmehr erst von der Vorstellung zum Inhalt gegeben wurde, müssen wir gerade umgekehrt aus der Fortdauer der Welt auf das fortdauernde Verbundensein von Wille und Vorstellung schliessen. Nicht sowohl die Welt betrachtet die Vorstellung als etwas nicht sein Sollendes als das Wollen; dieses vermag sie jedoch deshalb nicht sofort zu unterdrücken, da sie allein ohne Wille machtlos ist. Eben darum erfüllt sie das leere Wollen mit der Weltidee, um mittels des Weltprozesses bezw. des in ihm aufleuchtenden Bewusstseins den unbewussten Willen durch sich selbst bekämpfen und zum Nichtmehrwollen führen zu lassen. Ein anderes besseres, die Aufhebung des Wollens sofort bewirkendes Mittel stand ihr nicht zur Verfügung, sonst hätte sie als logische Vorstellung sich seiner bedienen müssen. Eine sofortige Aufhebung des Wollens durch die Erfüllung des Willens mit der Idee des Nichtwollens war, abgesehen von anderen Gründen, auch deshalb unmöglich, weil das unbewusste Wollen totaliter nicht das Nichtwollen, die Negation seiner selbst, wollen kann, indem es auch in diesem Falle doch immer noch ein Wollendes bliebe, nämlich ein das Nichtwollen Wollendes.

„Bei HARTMANN ist das leere Wollen Gottes, welches der Grund der Weltentstehung war, ein Schmachten nach Erfüllung, unbestimmte Unlust, absolute Unseligkeit." Nach ANDRESENS Ansicht soll aber nur ein mit Vorstellung verbundener Wille eine Unlust haben können; ein vorstellungsloser Wille könne weder eine bestimmte noch eine unbestimmte Unlust haben, da Unlust

nur als „logisches Ungenüge" denkbar sei. Demnach könne „eine solche auch nicht die Ursache zu einem antilogischen Gebaren des Willens und der Weltentstehung gewesen sein." Nicht nur ein logisches Wollen, sondern alles Wollen ist eo ipso mit Unlust verknüpft, denn jedes Wollen ist Befriedigung suchend, also unselig, gleichviel, ob es etwas Logisches oder Unlogisches will. Auch wenn der Wille als vorweltliches Wollen, als wollen-Wollen, noch kein bestimmtes Ziel hat, sondern vorerst ohne ideellen Inhalt nur will, ist er unbefriedigt; dies beweist er eben durch sein Wollen. Dass die Unlust die Ursache zu einem antilogischen Gebaren des Willens und zur Weltentstehung gewesen sei, ist von Hartmann nicht behauptet worden; sie hat sich erst nach dem antilogischen Gebaren der Erhebung des Willens als natürliche Begleiterscheinung des Wollens eingestellt und konnte vor der Willenserhebung gar nicht gewesen sein.

„Aus der Unseligkeit Gottes wegen einer Welt, die nicht da ist, würde sich kein Zweck der vorhandenen Welt herleiten lassen." Das ist richtig, ist aber ebenfalls keine aus Hartmannschen Ansichten abzuleitende, ihnen widersprechende Konsequenz, denn nach Hartmann ist Gott weder unselig wegen einer Welt, die nicht da ist, noch wegen des Nichtseins einer Welt, sondern, wie oben gezeigt, zunächst nur infolge seines ohne Hinblick auf das Sein oder Nichtsein einer Welt erhobenen leeren Willens. Ebenso ist es eine Verdrehung der Hartmannschen Lehre, wenn Andresen fortfährt: „Der Zweck, der ohne den intelligenten Willen Gottes entstandenen Welt ist bei Hartmann, Gott von der Unseligkeit infolge der Welt, die da ist, zu erlösen." Im Gegenteil, nicht ohne, sondern durch den logisch determinierten und infolgedessen intelligenten Willen ist die Welt entstanden und nicht, um Gott von der Unseligkeit infolge der Welt, die da ist, zu erlösen, sondern zunächst wiederum nur, um ihn vom Wollen zu erlösen, womit dann die Welt zugleich verschwindet. Wenn Andresen meint, dass die Annahme, der Zweck der Welt sei, Gott von einer Unseligkeit zu erlösen, für ein unbefangenes, religiöses Bewusstsein überhaupt unannehmbar wäre, da solches sich gegen die Annahme sträube, dass wir mit der Zeit etwas können sollten (Gott erlösen), was Gott selbst als zentrales Subjekt nicht kann, und da das religiöse Bewusstsein von keinem Erlöst-werden-wollen Gottes etwas verspüre, so sind

wir dagegen der Meinung, dass nur ein theistisch befangenes Bewusstsein sich gegen die Erlösung Gottes durch uns sträuben, der religiöse Pantheist aber sich willig dem Erlösungswerk hingeben wird, indem nach seiner Anschauung wir eigentlich nicht Gott erlösen, sondern Gott in uns sich selbst erlöst, und also auch in uns sich nach Erlösung sehnt, sofern wir uns nach Erlösung sehnen.

Überblicken wir diese Richtigstellungen der irrtümlichen Ansichten ANDERSENS über das vorweltliche Verhältnis der HARTMANNschen Prinzipien zueinander, so kommen wir zu dem Ergebnis, dass nichts dagegen spricht, ein alogisches oder antilogisches Gebaren Gottes als Ausgangspunkt der Welt anzunehmen, einem Ergebnis, welches demjenigen ANDERSENS gerade entgegengesetzt ist, und denken wir, damit dessen ersten direkten Angriff auf die HARTMANNsche Metaphysik hinreichend zurückgewiesen zu haben.

ANDRESEN lässt es aber bei diesem direkten Angriff nicht bewenden, sondern versucht, ehe er seine eigene Metaphysik auf die vermeintlich eroberte Position HARTMANNS aufpflanzt, einen zweiten indirekten Angriff. Wenn nämlich HARTMANN recht hat, so muss nach Erfüllung des unlogischen Willens mit logischem Inhalt in der Welt alles logisch zugehen, ANDRESEN jedoch behauptet, dass gerade nur in der Welt, in dem Was und Wie derselben neben dem Logischen, Gesetzmässigen, ein alogisches oder antilogisches Gebaren konstatiert werden könne und glaubt dieses im Zufall zu erkennen. „Unter ‚Zufälle‘ sollen nicht ursachlose Vorgänge verstanden werden — solche gibt es nicht — sondern unregelmässige Erscheinungen, welche als kausales Ergebnis der Zusammenwirkung verschiedener Gesetze nicht auch durch ein Gesetz, nicht auch durch eine Einheit von Vorstellung und Wille festgesetzt, nicht logisch bestimmt sind. In diesem Sinne soll ein Zufall in den Erscheinungen nicht geleugnet werden können; es müsste denn, wenn z. B. ein Kalb mit fünf Beinen geboren wird, welches zwar durch das Zusammentreffen und Wirken verschiedener Naturgesetzte erfolgt, dieses selbst auch für ein Naturgesetz erklärt werden.“ Es ist nicht zu bestreiten, dass in der Welt eine gewisse Zufälligkeit scheinbar besteht. Diese Zufälligkeit widerspricht aber als blosser Schein noch nicht der alle Kausalität beherrschenden universalen Finalität, denn, was auf

einem partikularen Zweck bezogen als zufällig erscheint, braucht dieses nicht auch in Hinsicht auf den Endzweck der Welt zu sein, zudem kann der Zufälligkeitsschein selber teleologisch gefordert sein. Letzterem sollte sich eigentlich auch ANDRESEN nicht verschliessen, da er schreibt: „Von der Voraussetzung aus, dass der Weltprozess von einem logischen Gott gewollt und gesetzt ist, muss gefolgert werden, dass die Zulassung des Zufalls als charakteristischen Teils des Weltprozesses von dem diesen bedingenden vernünftigen Willen gewollt ist, dass das neben dem Logischen (Gesetzlichen) einhergehende alogische oder antilogische Gebaren in der Welt für den logischen Zweck derselben erforderlich sein muss und als solches entweder auch von Gott gesetzt oder als Wirkung eines anderen aussergöttlichen Subsistierenden von Gott zugelassen sein muss." Einen Beweis dafür, dass das partikular Zufällige zugleich auch universell zufällig ist, hat ANDRESEN nicht erbracht und ein solcher dürfte auch wohl nicht zu erbringen sein. Man muss demnach, wenn das uns alogisch dünkende Gebaren teleologisch bedingt ist, also einem logischen Zweck sich unterordnend dient, es, von dem weiteren, höheren Gesichtspunkt des Endzwecks aus betrachtet, als Logisches ansehen, denn das Teleologische kann nicht zugleich antiteleologisch und, da das Teleologische mit dem Logischen identisch, nicht alogisch oder antilogisch sein. Auch wäre in dem logischen Gott als dem Schauplatz des Weltprozesses gar kein Ort für etwas ausser seinem Wesen Liegendes, diesem Widersprechendes, daher wohl auch die Wendung ANDRESENS, wonach es eventuell als von Gott zugelassene Wirkung eines anderen aussergöttlichen Subsistierenden angesehen werden müsste. Ehe wir auf diese scheinbar überflüssige und deshalb nebensächliche, in Wirklichkeit aber bedeutsame, weil auf den Hauptpunkt der Andresenschen Metaphysik abzielende Wendung eingehen, wollen wir zuvor konstatieren, dass sonach auch dieser zweite Versuch, die Gotteslehre HARTMANNS und zwar diesmal mit der Mine des „Zufalls" zu sprengen, missglückt erscheint, indem die den Weltprozess beherrschende Kategorie der Finalität, gegen welche der Angriff speziell gerichtet war, nicht erschüttert worden. Wenn man sein Augenmerk auf die von ANDRESEN selbst angedeutete Möglichkeit der Einbeziehung des Zufalls in die Finalität richtet, so will uns das Andresensche Manöver mit dem Zufall nur als ein Scheinangriff dünken, denn

dann schwindet die Differenz zwischen ANDRESEN und HARTMANN fast gänzlich. ANDRESEN selbst aber schenkt dieser Möglichkeit keine Aufmerksamkeit weiter, sondern schlägt sogleich einen anderen Weg ein und gelangt dadurch zum Grundgedanken seines Theismus, einem aussergöttlichen Alogischen.

„Der Zufall ist ein unbewusstes Wollen, dessen Ziel durch keine Vorstellung, weder durch eine bewusste noch durch eine unbewusste gesteckt ist", also ein zielloses Wollen, da anders ein Wollen ohne Vorstellung nicht denkbar ist. Den diesem ziellosen Wollen subsistierenden Willen entnimmt ANDRESEN der Hartmannschen „Philosophie des Unbewussten", Kap. XV, wonach nur ein Teil des in der Potenz unendlichen Willens als vom Logischen erfüllt zu denken ist. Den restierenden unendlichen Willensüberschuss schnürt ANDRESEN von Gott als logischem Willen ab und setzt ihn demselben substantiell gegenüber. Aus dem einen Gott HARTMANNS macht er somit zwei, einen logischen und einen alogischen, ersteren jedoch nur des Titels Gott für würdig haltend. Dass diese ganze Manipulation nach unserer obigen Darlegung der Weltentstehung unzulässig, bedarf keiner ausführlichen Auseinandersetzung. Wenn Wille und Vorstellung aus der unendlichen Potenz des Vermögens und der Möglichkeit hervortreten und die Idee dem Willen eine endliche Welt zum Inhalt gibt, so entsteht doch mit dieser Welt wahrlich kein zweiter Gott, noch dazu ein Gott, der mit seinem Urgrund keinen substantiellen Zusammenhang mehr hätte, sondern der unendliche eine Gott bleibt der eine Gott, nur funktioniert und manifestiert er sich in selbstgesetzter endlicher Form. Obgleich ANDRESEN also auf diese Weise zur Hypostase eines aussergöttlichen Willens gelangt, vergisst er diese übrigens auch mit der von ihm behaupteten ursprünglichen und deshalb selbst momentan untrennbaren Einheit von Wille und Vorstellung in Widerspruch stehende Abschnürung sogleich und tut, als ob Gott als Einheit von Wille und Vorstellung einerseits und der alogische Wille anderseits sich von jeher substantiell getrennt gegenüber gestanden hätten. „Ist Gott logischer Wille, so ist er nicht das Gegenteil, nicht alogischer Wille. Der alogische leere Wille ist ein aussergöttlicher, ein durch seine alogische Beschaffenheit der ursprünglich-logischen Beschaffenheit des göttlichen Willens entgegengesetzter Wille. Nur wo das Subjekt, das, was will und vorstellt ein und

dasselbe ist, kann von Gott als von einer Substanz, deren Attribute Wille und Vorstellung in untrennbarer Einheit sind, die Rede sein: blosser leerer Wille ist mit einer Substanz, in welcher das Wollende und Vorstellende eines ist, substantiell nicht identisch, sonst wäre die Substanz nicht einheitlich, bezw. Wille und Vorstellung in ihr keine Einheit." Einige Zeilen weiter unten, wo es gilt, die Absolutheit Gottes anzufechten, erinnert er sich dagegen der Abschnürung wieder und schreibt: „In der ewigen Ruhe vor dem Weltprozess ist die Substanz Gottes allerdings insofern das Absolute, als der leere Wille hier weder subsistent noch essentiell noch existent ist; mit der Welt wurde die Absolutheit Gottes aber auch insofern aufgehoben, als der leere Wille mit und neben Gott subsistent wurde." Dass, insofern Gott den erfüllten sowohl wie den nicht erfüllten Willen in sich begreift, seine Absolutheit weder durch den einen noch durch den anderen Willen, die ja im Grunde nur der eine Wille sind, aufgehoben werden kann, ist jedoch unumstösslich gewiss. Wenn ANDRESEN darauf hinweist, auch HARTMANN gebe am Schlusse seiner Kategorienlehre zu, dass die Substanz mit dem Weltprozess aufgehört habe, ein Absolutes im Sinne eines Nicht-relativen zu sein, so ist dieser Hinweis ungenau. Nicht die metalogische-metathelische „Substanz", sondern das „Wesen", welchem ANDRESENS „Gott" allerdings in gewisser Beziehung einigermassen entspricht, hat nach HARTMANN alsdann aufgehört, ein Absolutes zu sein, und zwar insofern es, sobald der Prozess im Gange und mit ihm das Relative gesetzt ist, zu dem „Relativen", aber nicht etwa zu einer besonderen „Substanz", in Relation getreten ist.

„Bewusst" konnte sich das vorbewusst Logische, wie ANDRESEN annimmt, deshalb nicht werden, weil das Logische als Formalprinzip überhaupt bewusstseinsunfähig ist; zum Bewusstwerden gehört ein unbefriedigter Wille. Die Beziehung des Logischen auf das Antilogische bedingt weder das Bewusstsein dieser Beziehung, noch hat sie es zur Folge. Die Anwendung des Logischen auf das Antilogische geschieht ohne des Antilogischen inne zu werden der substantiellen Einheit der beiden Attribute zufolge mit unbewusster Notwendigkeit. Hat der Wille A gesagt, so muss das Logische B sagen, ohne sich weiter zu besinnen. Wenn Gott nach HARTMANN von seiner transzendenten Unseligkeit Bewusstsein hat, so ist das aus dem unbefriedigten

Willen erklärlich, berechtigt aber nicht dazu, auch dem Logischen Bewusstsein von einem ihm gegenüberstehenden Willen zuzuschreiben, ebensowenig wie einem innerweltlichen logischen Willen von einem sowohl substantiell geschiedenen als auch ungeschiedenen überweltlichen leeren Willen, da zwischen letzteren kein Widerstreit bestehen kann.

Richtig ist, dass „der logische Wille als Absolutes niemals in sich die Veranlassung zum Weltprozess hätte finden können; aus der substantiellen Einheit der Attribute hätte für die Substanz niemals die Veranlassung erwachsen können, die tote Starrheit der ewigen vorweltlichen potentiellen Subsistenz zu überwinden, da die Einheit der Attribute in der Substanz etwas ist, was vor und über aller Beziehung ist.“ Die Initiative zum Weltprozess kann daher weder von Beziehungen der Substanz zu ihren Attributen oder der Attribute untereinander, noch von einem Beziehen der Substanz auf etwas, das ausser ihr, ausser ihrer Einheit von Wille und Vorstellung wäre, ausgegangen sein — denn da sie absolut ist, ist ein Etwas ausser ihr nicht vorhanden —, muss also, wie wir eingangs gesehen, von einem noch nicht logischen Attribut allein inszeniert worden sein. Das ist aber nicht die Meinung ANDRESENS; dieser ist vielmehr der Ansicht, dass die Initiative von dem Beziehen der Substanz auf den ausser ihr befindlichen alogischen leeren Willen herrühre. Auch hier hat ANDRESEN wiederum ganz vergessen, wie er zu diesem alogischen Willen gekommen ist, dass er denselben ja selbst erst aus dem bereits erhobenen Willen HARTMANNS — nur der erhobene Wille ist von dem Logischen nicht ganz erfüllt, der noch nicht erhobene Wille *ist* überhaupt nicht — abgeleitet hat. Der erhobene Wille hat nach HARTMANN die Initiative bereits hinter sich und ist zum Teil logisch geworden und mit diesem logischen Teil in den Weltprozess eingetreten; nun soll sich nach ANDRESEN dieser innerweltliche logische Teil auf den noch dazu substantiell von ihm verschieden gedachten, nicht logisch gewordenen leeren Willensteil beziehen und dadurch zum Weltprozess angeregt werden!? Weiter unten sagt ANDRESEN dann, dass „der alogische Wille aus sich selbst heraus, d. h. wenn es keine Welt gäbe, wenn keine Initiative zum Weltprozess vom logischen Willen ausgegangen wäre“ (der doch gerade durch den alogischen Willen sich erst zum Weltprozess veranlasst fühlen soll) „weder subsistent noch essen-

tiell noch existent hätte werden können," sowie schliesslich, dass der alogische Wille „ein dem logischen koordiniertes, mit ihm gleich ursprüngliches Prinzip" sei.

Die in diesen verschiedenen Ansichten über das Verhältnis zwischen Alogischem und Logischem enthaltenen Widersprüche stören indes ANDRESEN nicht, da er sie nicht bemerkt, mehr Sorge bereitet ihm die intersubstantielle Beziehung zwischen diesen beiden „Substanzen". „Gewiss soll die Unabhängigkeit des aussergöttlichen alogischen Willens von logischer Determination nicht geleugnet werden; auch würden direkte Beziehungen zwischen dem logischen und dem alogischen Willen intersubstantiell überhaupt nicht möglich sein; wohl aber konnten Beziehungen möglich werden mittels des Zwischengliedes einer von Gott gesetzten Welt, wenn diese daraufhin organisiert war, d. h. wenn sie der Betätigung des alogischen Willens einen metaphysischen Raum liess." Wenn die alogische Substanz keine Beziehungen zur logischen Substanz hat, so kann sie auch keine zu einer von letzteren gesetzten Welt haben. Dass diese Welt dennoch den Vermittler zwischen beiden mache, soll die Tatsächlichkeit der Aktualität des alogischen Willens in der Welt zeigen und diese zugleich jeden Beweis der Möglichkeit des Erfasstwerdens des alogischen Willens überflüssig machen. „Angesichts der Tatsächlichkeit der alogischen Vorgänge in der Welt würde im Gegenteil demjenigen, welcher die Möglichkeit des Erfasstseins des alogischen Willens als aussergöttlichen verneinen würde, der Beweis hierfür obliegen." Nun, dieser Beweis dürfte allein schon in dem blossen Hinweis auf die Unmöglichkeit irgend welchen intersubstantiellen Aufeinanderwirkens — und Substanzen sollen doch der alogische und logische Wille sein — zur Genüge erbracht sein, ganz abgesehen davon, dass die scheinbar alogischen Vorgänge, wie oben bei Licht besehen, sich teleologisch in den Weltprozess einordnen lassen und daher für die Aktualität eines besonderen alogischen Willens nichts beweisen.

Infolge der Unmöglichkeit intersubstantieller Beziehungen fällt alles in sich zusammen, was ANDRESEN noch darauf erbaut hat, namentlich auch der von ihm angenommene Zweck der Welt, den ideenlosen Willen zu einem ideenerfüllten zu machen, so dass auch er dann Einheit von Wille und logischer Idee sei und welcher „durch die Entwicklung der geistigen Persönlichkeiten in der

Menschheit“ erreicht werden soll. Wir können es uns deshalb ersparen, auf den von ihm zur Erklärung der Möglichkeit der Logisierung des Alogischen seinen unhaltbaren Voraussetzungen gemäss konstruierten transzendenten Individualismus einzugehen und wollen statt dessen nur flüchtig noch bei denjenigen Punkten seiner Gottesvorstellung verweilen, wo er merklich seinen Gott dem herkömmlichen Theismus entsprechend auszustatten sich bemüht.

So zunächst mit dem „Bewusstsein“. „Sollte der, welcher mittels seiner Intelligenz das Weltall, welchem er immanent ist, leitet, nicht ohne Augen zu haben, sehen, nicht ohne Ohren zu haben, hören, nicht ohne Nervenstränge sich der Vorgänge in der Welt bewusst werden können? Ich kann mir nicht denken, dass ein Geist, welcher alles“ (also auch die alogischen Zufälle)? „weiss und alle Zwecke der Welt lenkt, sich des Vorhandenseins dieser Welt und der Vorgänge in derselben gar nicht bewusst sein und von sich selber kein Bewusstsein haben sollte.“ Die erste Frage klingt ziemlich naiv. Die Antwort darauf ist einfach: Könnte der dem Weltall immanente Gott ohne geeignete Organe sehen, hören und sich der Vorgänge in der Welt bewusst werden, so hätte er sie als nur zweckmässig wirkender Gott überflüssigerweise wohl auch nicht geschaffen. Bezüglich der im anderen Satz herangezogenen göttlichen Allwissenheit ist zu bedenken, dass sie ein Wissen anderer Art ist als etwa ein zur Allwissenheit aufgeblähtes menschliches Wissen. Bei ihr fehlt die Reflexion auf dieses Wissen, wodurch das Wissen erst zu einem bewussten wird, anderseits wird der Wissensinhalt der göttlichen Allwissenheit, der mit der Vorstellung oder Idee identisch ist, beständig durch den mit der Vorstellung verbundenen Willen realisiert. Das göttliche Wissen ist somit auch keineswegs wie das unsrige ein Erfahrungswissen, sondern ein vorausschauendes Wissen. Wennschon das menschliche Wissen das Bewusstsein erfordert, um als Wissen zu gelten, so ist es also dennoch nicht gestattet, diese für das menschliche Wissen des Wissens nötwendige Bedingung glattweg auf Gott zu übertragen. „Jedenfalls aber muss die allweise Intelligenz Gottes Bewusstsein schon gekannt — und demnach auch zentral potentialiter gehabt — haben, bevor die Individualbewusstseine entstanden, sonst hätte sie nicht die Bedingungen schaffen können, welche erforderlich waren, um die

letzteren hervorgehen zu lassen." Das ist in doppelter Beziehung irrig. Wer etwas kennt, braucht es noch lange nicht zu haben, z. B. Krankheit, Reichtum, Glückseligkeit usw., oder sollte etwa Gott auch schon z. B. Zahnschmerzen gekannt und potentialiter gehabt haben, weil er die Bedingungen dazu geschaffen? Und um die Bedingungen zu etwas zu schaffen, braucht man das Ergebnis derselben noch nicht bewusst zu kennen, wie sich am deutlichsten im Instinkt zeigt. Wenn ANDRESEN meint, „dass selbst ein absoluter Gott sich der Vorgänge in der Welt bewusst werden könnte, wo diese nicht nur unmittelbare, nicht nur von ihm zentral ausgehende Akte sind und bei der Unregelmässigkeit im Weltprozess miteinander in Widerspruch geraten", so fehlt hierzu der Nachweis, dass es in der Welt noch andere als von einem ihr immanenten absoluten Gott ausgehende Akte gibt oder mittelbare göttliche Akte, welche sich widersprechen. Wo die von Gott bewirkten Akte — nicht in Widerspruch, dieser Ausdruck ist für Aktionen eines logischen Gottes unzulässig — in Widerstreit geraten, entsteht ein peripherisches aber kein zentrales Bewusstsein. Selbst wenn man ANDRESEN zustimmen könnte, müsste Gott, bevor er durch die betreffenden Umstände bewusst wird, unbewusst gewesen sein, d. h. in seines Wesens Grunde unbewusst. Ebenso ist ANDRESENS Meinung, „dass ein Gott, welcher sich auf den unter Mitwirkung der Widersprüche (?) in der Welt jeweilig erreichten Zustand des Weltprozesses — und durch den finalen Zweck — zur Entfaltung weiterer Intellektualfunktionen bestimmt, sich der Vorgänge in der Welt tatsächlich bewusst sein muss", insofern unbegründet, als Gott nicht erst der Erfahrung eines von ihm selbst gewollten und herbeigeführten Zustandes bedarf, um sich weiter zu determinieren; diese Determination ergibt sich vielmehr unbewusst logisch aus dem jeweiligen Zustand von selbst. Schliesslich ist auch dem letzten Einwurf ANDRESENS, „dass jedenfalls der von HARTMANN gegen die Möglichkeit eines Bewusstwerdens Gottes angeführte Grund, nämlich der, weil alle Vorgänge nur Manifestationen des göttlichen Willens und der göttlichen Vorstellung seien, fortfalle, wenn die antilogischen und die im Menschen individuell logischen Tätigkeiten aussergöttliche sind", durch die von uns oben betonte Unmöglichkeit jeglicher intersubstantieller Beziehung bereits im vorhinein der Boden entzogen.

Hat Gott aber kein Bewusstsein, so kann er auch kein Bewusstsein seiner selbst, d. h. Selbstbewusstsein haben. Bei der Annahme eines solchen hingegen würde sehr wohl mit HARTMANN in Anbracht der absoluten funktionellen Einheit von Wille und Vorstellung bei Gott von einer Selbstverdoppelung die Rede sein können, da Gott in seinem Selbstbewusstsein sich dann nicht bloss vorstellen, sondern diese Vorstellung zugleich realisieren, mithin sich verdoppeln müsste. Der Schluss ANDRESENS: „Weil Gott sich will, da er ist, muss er sich auch vorstellen, wenn bei ihm Wollen und Vorstellen zusammenfällt", setzt voraus, dass vor der Substanz Gottes deren Attribute waren, dass diese somit erst jene krëiert hätten: eine etwas plumpe Verdrehung!

Im Widerspruch zu ANDRESENS eigener Annahme, dass es bei Gott ebensowenig eine athelische Idee geben, wie es bei ihm einen alogischen Willen geben könne, soll zwar bei Gott eine Willensfunktion undenkbar sein als getrennt von einer Vorstellungsfunktion, wohl aber sollen Vorstellungsfunktionen denkbar sein als getrennt von realisierten Willensfunktionen. „Selbst HARTMANN dürfte kaum umhin können, von zeitlichem Standpunkt aus eine Trennbarkeit der Vorstellung Gottes vom realisierten Willen zuzugeben, da er doch auch den noch nicht realisierten Endzweck des Weltprozesses als in der Vorstellung Gottes enthalten betrachtet, da Gott die Welt auf diesen einrichtet; der Inhalt der Idee ist daher nicht nur vorausschreitende Entwicklung." Wenn der noch nicht realisierte Endzweck des Weltprozesses von HARTMANN als in der Vorstellung Gottes enthalten betrachtet wird, so ist dies als ein implicites Enthaltensein zu verstehen und nicht etwa als ob Gott den ganzen Weltprozess in der Vorstellung zeitlich vor sich ausgebreitet sehe und ihr entlang dessen Verlauf sukzessive nachhinken lasse. In der ersten teleologischen Reaktion des Logischen auf die Erhebung des Willens ist der ganze Verlauf des Weltprozesses impliziert und ist er selbst nichts weiter als die Explikation dieses in der ersten Anwendung des Logischen auf das Antilogische Implizierten.

Der Versuch ANDRESENS, die Gesetzmässigkeit in den Vorgängen der Welt als ein ein für allemal vom bewussten Wollen Gottes dem Geschehen auferlegtes Gesetz hinzustellen, wonach Gott sich nicht mehr bewusst daran zu beteiligen brauchte, ist, wenn sich Gott unbewusst in dem Wirken betätigt, ein über-

flüssiges Bemühen. Es ist aber ANDRESEN nicht sowohl um die unbewusste Betätigung Gottes zu tun, als um eine Quasiloslösung der in der Welt herrschenden Gesetzmässigkeit vom göttlichen Intellekt. „Insoweit die Vorgänge in der Welt durch die unveränderlichen Naturgesetze zwingend verursacht werden, dürfen sie nicht als unmittelbare Akte der göttlichen Geistigkeit aufgefasst werden. Die dem Streben der Kräfte im Weltall zugrunde liegenden spontanen Vorstellungen sind von der Vorstellung der Gottheit losgelöst und liegen ausserhalb derselben, insofern sie gesetzlich bestimmte, d. h. nicht mehr bestimmt werdende, nach ihrer Bestimmung unverändert bestehende sind." „Durch das Losgelöstsein der Gesetze von der bestimmenden Gottheit erhält die Welt den Charakter eines Zwischengliedes zwischen dieser und den Individualseelen." Wenn Gott und die Welt Wille und Vorstellung sind, wenn letztere „unbewusst psychisch" in der Welt funktionieren, wie dabei noch ein Losgelöstsein von Gesetzen, welche doch nichts anderes als gewisse von uns abstrahierte Funktionsformen sind, von Gottes Geistigkeit möglich sein soll, ist uns unverständlich und undenkbar, ebenso, wie überhaupt eine Bestimmung oder ein Gesetz sich von einem sie denkenden Geiste loslösen und gleichsam als Fürsichbestehendes ein Sonderdasein führen könne. Da ist es denn doch wahrlich viel einfacher und begreiflicher, mit HARTMANN die Gesetze als Zeichen einer logischen Selbstdetermination des in der Welt aktuellen Gottes anzusehen.

Die Funktionen des aktuellen Intellekts Gottes während des Weltprozesses, als welche die hinzukommenden höheren Gesetzmässigkeiten in ihrem Ausgangspunkt und die angesichts der antilogischen durch den Endzweck erforderten teleologischen Eingriffe betrachtet werden sollen, möchte ANDRESEN als „Vorsehung" bezeichnen. „Unter Vorsehung soll das providentielle aktive, dem in den Gesetzen dauernd festgelegten Müssen des Geschehens gegenüber freie, willkürliche, bewusste Walten Gottes in der Welt verstanden sein." Diese Art „Vorsehung" hängt somit von dem Vorhandensein unabänderlicher, von Gott nicht mehr direkt abhängiger Gesetze ab, mit der Wahrscheinlichkeit letzterer erbleicht auch sie. Wenn HARTMANN ebenfalls von „Eingriffen" redet, so meint er doch damit keine „freien, willkürlichen" Eingriffe, sondern nur hinzukommende, in teleologischer Hinsicht

höher stehende, logisch determinierte Funktionen, die eben weil sie gleichfalls logisch (teleologisch) determiniert sind, nicht frei oder willkürlich sein können und deshalb auch nicht bewusst zu werden brauchen. Wo alles, auch der Zufälligkeitsspielraum, logisch determiniert ist, bedarf es keiner „Eingriffe" im Sinne Andresens. Die Weltentwicklung ist dann ein kontinuierlicher Fluss, der nirgends durch Zufälle ins Stocken gerät und eines extraeingreifenden Gottes benötigt, welcher die zufälligen Hindernisse logisch aus dem Wege räumt und den Strom weiter fliessen macht, bis er bei dem nächsten Hindernis wieder seiner bedarf und so fort, bis er endlich an seinem Ziel angekommen ist, an das er ohne Gottes Einrichtungsarbeit niemals gelangt wäre.

Nach Andresen soll sich ferner die Gottheit dadurch, dass sie als „teleologisch agierendes, intelligentes, allweises und gerechtes Wesen auf das Bewusstwerden ausser dem eigenen Willen liegender Aktionen hin frei (dem eigenen Wesen gemäss) und bewusst funktionieren und des weiteren mit den ihr gegenüber realen Geistern der Menschen in Beziehung treten kann", sich uns als das darstellen, was als Persönlichkeit bezeichnet zu werden pflegt. Unserer vorangegangenen Kritik gemäss können wir von den hier aufgeführten Eigenschaften und Fähigkeiten Gottes nur sein teleologisches Agieren, seine Intelligenz und Allweisheit gelten lassen, diese reichen aber nicht aus zur Persönlichkeit eines Wesens. Andresen weiss, dass der Begriff Persönlichkeit überdies mit dem der „Absolutheit" Gottes in Widerspruch steht. Da ersterer auf Gott bezogen unhaltbar, bleibt für uns letztere bestehen.

Was Andresen sonst noch gegen den Hartmannschen Pantheismus vorbringt, erfordert keine besondere Widerlegung und können wir daher unsere Prüfung seines Versuches, auf den Trümmern jenes seinen Theismus zu begründen, beendet sein lassen. Wir haben gesehen, dass dieser Versuch allenthalben, hauptsächlich aber an der aus dem Substanzbegriff sich ergebenden Unmöglichkeit intersubstantieller Einwirkung zwischen Logischem und Alogischem unrettbar gescheitert ist. Es ist Andresen weder gelungen, die Hartmannsche Metaphysik zu sprengen, noch etwas Wahrscheinlicheres an deren Stelle zu setzen, noch dem Theismus haltbare Stützen zu bieten. An diesem Misserfolg vermag auch die zum Schlusse seiner Polemik nicht verschmähte sittliche Verunglimpfung des pantheistisch gedachten Gottes nichts

zu ändern. Wenn Hartmanns Metaphysik wahr wäre, so würden wir nämlich nach Andresen dann selbst „nur von einem listigen Gott hervorgebrachte Werkzeuge zur Erreichung seiner Erlösung sein; unsere Ehrfurcht, und in zweiter Linie unsere Liebe aber müsste dann schwinden einem Gott gegenüber, welcher nicht wusste, was er tat und was er wollte, als er die Welt hervorgehen liess.“ Demgegenüber ist zu bemerken, dass, als Gott die „Welt“ hervorbrachte, er ein wenn auch logisch notwendiges, so doch, um mit Andresen in unzulässiger Weise sittliche Begriffe anzuwenden, ein zugleich barmherziges Werk tat, indem er sich an den schmerzhaften Weltprozess dahin gab, um den zum leeren Wollen erhobenen Willen von seiner Wollensqual zu erlösen. Dass er sich auf diese Weise selbst erlöst, kann ihm nicht als unsittliche List vorgeworfen werden und vermindert keineswegs unsere Ehrfurcht und Liebe, ja zu beiden Gefühlen tritt vielmehr noch das Mitleid hinzu, was uns ihm jedenfalls näher zu bringen vermag als etwa die Vorstellung seiner ungeachtet allen Menschenleids bestehenden Glückseligkeit. Es ist weiterhin eine verwerfliche Unterstellung, der Pantheist müsse in Gott „ein der Liebe und Anbetung nicht würdiges Ungeheuer sehen, das seine Kinder fühllos peinigt' und dann auffrisst“. Nicht der Pantheist, sondern gerade der Theist müsste in seinem seligen Gott ein solches Ungeheuer erblicken, denn ein pantheistischer Gott kann nicht seine Kinder, sondern nur allein sich selbst peinigen und somit auch solche nicht auffressen. Ein sich selbst peinigender Gott ist aber, auch wenn diese Selbstpeinigung in bewussten Individuen geschieht, noch lange kein Ungeheuer, sagt doch Andresen selbst kurz zuvor: „So lange es Zwecke gibt, welche noch unerreicht sind, gibt es auch Schmerzen; nur eine widerstandslose, nicht mehr zweckstrebige Welt würde schmerzlos sein. Der Schmerz ist der grosse Lehrer der Menschen, unter seinem Hauche entfalten sich die Seelen“ und zitiert er ausserdem Nietzsches Worte: „Die Zucht des Leidens hat alle Erhöhungen des Menschen bisher geschaffen.“ Wozu also derartige Invektiven? Diese können, wie gesagt, noch viel weniger verfangen als irreführende metaphysische Theorien, denn gegen sie lehnt sich nicht nur der Verstand, sondern auch das religiöse Gemüt auf. Eine falsche Lehre, die mit solchen Mitteln sich durchsetzen will, wird nicht nur zwiefach gerichtet, sie richtet sich obendrein selbst.

Rezensionen.

H. Rickert: Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften. Zweite Hälfte (S. 305—743). Tübingen u. Leipzig. 1902. J. C. B. Mohr.

Der erste, i. J. 1896 erschienene Teil des bedeutenden Rickertschen Werkes ist in dieser Zeitschrift (Bd. III, S. 266 ff.) von K. Marbe ausführlich besprochen worden, und zwar von gegnerischem Standpunkte aus. Nachdem das Werk jetzt vollständig vorliegt, lässt sich der volle Sinn und die Bedeutung des Ganzen besser überblicken und präziser würdigen.

Das Werk hat einen grossen Wert für die Methodenlehre durch die energische und gründliche Entwicklung der logischen Eigentümlichkeit einer auf Erkenntnis des Individuellen abzielenden Forschung. Diese Untersuchung ist hauptsächlich in das vierte, umfangreiche Kapitel, „Die historische Begriffsbildung" (S. 305—599), niedergelegt. Die dort gegebene ausführliche Darlegung leistet den erschöpfenden, positiven Beweis dafür, dass die Erforschung des Individuellen und Einmaligen eine berechtigte und ausführbare wissenschaftliche Aufgabe ist. Damit werden die Scheinbeweise widerlegt, durch welche einige eifrige Neuerer nachzuweisen versucht haben, dass das Individuelle gar nicht Gegenstand des Denkens und folglich nicht Objekt der Wissenschaft sein könne; ihre Folgerung, dass die Geschichte im alten Sinne, die auf individuelle Tatsachen eingeht, ein unwissenschaftliches, ja im Grunde, wenn wir ihre Behauptungen streng nehmen, ein völlig unmögliches Beginnen sei, erweist sich als ein blosses Vorurteil. Zugleich werden aber auch manche Behauptungen der entgegengesetzten Partei berichtigt. In den Ausführungen derjenigen Verfasser, die die Selbständigkeit und Eigentümlichkeit des geschichtlichen Erkennens den verallgemeinernden Wissenschaften gegenüber verteidigen, tauchen oft schiefe und irrtümliche Argumente auf; so z. B. die Behauptungen, dass die Geschichte nicht den kausalen Zusammenhang der Vorgänge zu untersuchen habe, dass die Naturwissenschaft nur mit dem Sein und die Geschichte dagegen nur mit dem Werden zu tun habe, sowie die Gleichstellung der Arbeitsweise des Historikers mit derjenigen des Künstlers. Alle diese Ansichten werden in ihrer Unhaltbarkeit beleuchtet und abgelehnt (S. 409 ff., 440 ff., 340, 386 ff.).

Der Verfasser identifiziert seinerseits vollständig die Begriffe des Historischen und Individuellen. Die Definition der Geschichtswissenschaft liegt für ihn darin, dass sie die Betrachtung der Wirklichkeit mit Rücksicht auf das Besondere und Individuelle sei. Er drängt darauf, man solle den Begriff der Geschichte logisch fassen, als Gegensatz zur

Naturwissenschaft. „Natur" bedeute, wie KANT endgültig festgestellt habe, „das Dasein der Dinge, sofern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist"; Naturwissenschaft sei daher die Untersuchung der Objekte mit Rücksicht auf das Gemeinsame und Allgemeine. Dagegen wird die Wirklichkeit nach RICKERT Geschichte, sofern das Besondere durch seine Einzigartigkeit Bedeutung für wollende und handelnde Wesen besitzt und daher mit Rücksicht darauf betrachtet wird. „Historisches Gesetz" ist daher für ihn ohne weiteres eine contradictio in adjecto usf. Er fasst die Aufgabe seiner Untersuchung in dem Sinne, dass er aus diesen Voraussetzungen heraus „den rein logischen Begriff einer historischen Methode" formal und deduktiv konstruiert und erst nachträglich andere Seiten der Methode der tatsächlich vorliegenden Geschichtswissenschaft ins Auge fasst. — RICKERT hat hiermit, glaube ich, im grossen und ganzen den richtigen Weg eingeschlagen, um die hochbedeutsame Aufgabe, die er sich gestellt, in fruchtbarer Weise zu lösen. Eine Untersuchung dieser Art war vonnöten. Indessen folgen aus diesem logisch-formalen Charakter der Untersuchung auch gewisse Übelstände. In dem grösseren und grundlegenden Teile seiner Arbeit (S. 305—480) schildert RICKERT in der Tat — mit vollem Bewusstsein — eine Methode, die nicht diejenige der wirklichen Geschichtswissenschaft, sondern eine Abstraktion ist. Er richtet nämlich seine Aufmerksamkeit zunächst nur auf das, was er das „absolut Historische" nennt, d. h. auf die begriffliche Erkenntnis des rein Individuellen. Er gibt zu, dass er dadurch „den logischen Gegensatz von Naturwissenschaft und Geschichte in gewisser Hinsicht übertrieben" und ein „logisches Ideal" geschildert hat, „dessen Verwirklichung die Geschichtswissenschaft zum Teil nicht einmal anstreben kann", da in ihr auch die „naturwissenschaftliche", verallgemeinernde Begriffsbildung als Hilfsmittel eine grosse Rolle spielt. Dieser Umstand gibt gewissen Teilen der Darstellung ein Gepräge der Paradoxie, die aber im wesentlichen nur an der Oberfläche liegt. Zu Missverständnissen kann sie nur bei unachtsamen Lesern Anlass geben. Aber selbstverständlich müssen wir, um eine zutreffende und vollständige Auffassung von der logischen Struktur der wirklichen Geschichtswissenschaft uns zu bilden, nachdem wir unter RICKERTS Leitung die formalen Eigentümlichkeiten des individualisierenden Denkens kennen gelernt haben, danach auf induktivem Wege uns über Gegenstand und Methode der tatsächlichen geschichtlichen Forschung genau informieren und ohne Vorurteil prüfen, inwieweit sie wirklich die streng individualisierende Methode befolgt, inwieweit verallgemeinernde Begriffsbildungen und Denkformen in ihr angewandt werden.

In einigen Partien der vorliegenden Darstellung findet meiner Überzeugung nach eine sachliche Verschiebung des richtigen Gesichtspunktes und eine Übertreibung der individualistischen Tendenz statt. Ich kann hier nur die wichtigsten dieser Punkte kurz hervorheben.

Rickert erkennt selbstverständlich an, dass die Geschichtswissenschaft auf Schritt und Tritt auch Begriffe bildet und benutzt, die eine allgemeine Bedeutung haben. Sogar die am meisten individualisierende Geschichtserzählung, die biographische, ist notwendig mit allgemeinen Begriffen durchsetzt. Es besteht zwischen den rein „historischen" Begriffen in Rickertschem Sinne, d. h. solchen, die sich auf wirkliche Individuen beziehen, und den streng allgemeinen naturwissenschaftlichen Gesetzesbegriffen eine Stufenreihe von „relativ historischen" und „relativ allgemeinen" Begriffen. Die Wissenschaft operiert tatsächlich meistens mit relativ allgemeinen Begriffen, selten mit rein individuellen oder streng allgemeinen. Rickert sucht aber nachzuweisen, dass in jeder wissenschaftlichen Untersuchung der Endzweck doch die Begriffsbildung in der Weise beherrsche, dass ein bestimmter Unterschied zwischen den „relativ individuellen" Begriffen des Historikers und den „relativ allgemeinen" des Naturforschers bestehen bleibe, und daher „von einem Eindringen der naturwissenschaftlichen Methode in die Geschichtswissenschaft niemals die Rede sein" könne. Wenn der Historiker z. B. ein kollektives, soziales Ganzes, zu dem die Individuen gehören, schildert, so ist dieses allerdings im Vergleich mit den Individuen etwas „Allgemeines"; aus der Grundtendenz der Geschichte folge aber, dass sie die kollektiven Gebilde in individualisierendem Sinne behandle, d. h. sie in ihrer einmaligen charakteristischen Eigentümlichkeit und Entwicklung untersuche. Das Allgemeine in naturwissenschaftlichem Sinne sei ein Gattungsbegriff, worunter die Einzelobjekte als Exemplare gehören; das kollektive, historische Allgemeine sei ein einmaliges Ganzes, worin die Individuen als Glieder enthalten sind (S. 392 ff, 485 ff). Rickert betont daher, dass seine logische Theorie der Geschichtswissenschaft keineswegs eine individualistische Geschichtsauffassung in dem Sinne voraussetze, dass einzelne menschliche Individuen die Geschichte machten; sie gelte im Gegenteil vollständig auch für diejenige Richtung der Geschichtsschreibung, die die kollektiven Faktoren als die entscheidenden betrachtet und sie hauptsächlich berücksichtigt. (S. 376 ff.).

Auch in diesen Ausführungen liegt viel Wahrheit, indessen ist doch zu bemerken, dass in der Praxis der Geschichtsforschung die beiden Arten der Begriffsbildung sich stets aufs innigste durchdringen. So entschieden die grossen Geschichtsschreiber aller Zeiten die Dar-

stellung der einmaligen Entwicklung als ihre eigentliche Aufgabe betrachten, so gewahren wir doch unaufhörlich bei ihnen auch gewisse Ansätze zu einer verallgemeinernden Reflexion über die dargestellten Erscheinungen; sie klassifizieren und vergleichen die geschichtlichen Gebilde und Vorgänge, stellen Analogien auf usw.; fast bei jedem Geschichtsschreiber taucht gelegentlich der Gedanke auf, dass die Beschäftigung mit der Geschichte immerhin darüber belehrt, „was sich nach dem Lauf menschlicher Dinge so oder ähnlich einmal wieder ereignen wird" (Thukydides I 22). Dieser Gedanke ist wohlbegründet in dem Wesen der geschichtlichen Forschung. Da sie vor allem den kausalen Zusammenhang der grossen, einmaligen Entwicklung der Menschheit aufklären und darlegen soll, so ist es unvermeidlich, dass sie durchgängig gesetzmässige Verknüpfungen und allgemeine Verhältnisse berücksichtigt. Die Geschichtswissenschaft soll daher immer eine sehr enge Fühlung mit der Soziologie, d. h. mit der verallgemeinernden Untersuchung der geschichtlichen Entwicklung, bewahren. Wenn wir den Begriff des Geschichtlichen streng logisch in Rickertschem Sinne fassen wollten, so wäre die tatsächliche Geschichtsforschung und -schreibung als eine unaufhörliche Vermengung von Geschichte mit gewissen Ansätzen zu soziologischen Verallgemeinerungen zu bezeichnen und müsste ewig so bleiben.

Ein anderer wichtiger Punkt ist die Frage von dem Verhältnis zwischen Anschauung, Phantasie und logischem Denken. Obgleich Rickert ganz richtig die Gleichstellung des Verfahrens des Historikers mit demjenigen des Künstlers bekämpft, meint er doch, dass die Geschichte in ganz anderem Sinne als andere Wissenschaften sich an die Einbildungskraft wende und „vieles dem freien Spiele der Phantasie" überlasse. „Sobald aber die Phantasie ins Spiel kommt, hat die Logik nichts mehr zu sagen." Den letzten Satz halte ich für sehr irreleitend und unglücklich. Rickerts Ansicht gründet sich darauf, dass nach ihm die Geschichte die eigentliche „Wirklichkeitswissenschaft" ist, da sie das Individuelle in seiner vollen Anschaulichkeit darstellen will. Daher werde sie veranlasst, in ihrer Schilderung Züge aufzunehmen, die über das, was zur „historischen Begriffsbildung" gehört und überhaupt begrifflich erkennbar ist, hinausgehen und nur die Phantasie anregen sollen, damit diese recht anschauliche und individuelle Bilder der geschilderten Objekte schaffen könne. Dabei müsse aber der Historiker dem freien Spiele der Phantasie seiner Leser Raum lassen. Es sei logisch zufällig, welche bloss der Anschaulichkeit dienende Züge er in seine Darstellung aufnimmt; darin sei „der rein persönlichen Neigung und Begabung des Historikers der breiteste Spielraum gelassen" usw. (S. 382 ff.)

Gegen diese Ausführungen muss nachdrücklich betont werden, dass die Phantasietätigkeit, die der Historiker ausübt und die er in seinem Leser anregt, durchweg unter der strengsten Kontrolle des kritischen Denkens stehen muss. Phantasie und Verstandestätigkeit sind überhaupt tatsächlich immer miteinander verbunden; sie sind „in ihrer Entstehung und in ihren Äusserungen gar nicht zu trennende Funktionen" (Wundt, Grundriss der Psychologie, 5. Aufl., 1902, S. 323). In jedem Denkakt wirkt die Phantasie, im Sinne von freier Beweglichkeit und Kombination der Vorstellungen und Vorstellungselemente, als ein unentbehrliches Moment mit. Jede Phantasieschöpfung wiederum wird fast unvermeidlich der Kritik des Denkens unterworfen. So wie jede Anschauung vom Anfang an unter den Kategorien des Denkens aufgefasst und erst in solcher verstandesmässig bearbeiteter Form zum Bewusstsein kommt, so können und sollen auch die Produkte der weiteren Vorstellungstätigkeit unaufhörlich und in mehrfacher Beziehung verstandesmässig geprüft werden. In besonders hohem Grade ist dieses der Fall bei der Phantasietätigkeit, die einem wissenschaftlichen Zwecke dienen soll. Alle die Kombinationen, Schlüsse, Hypothesen und Interpolationen betreffs der geschichtlichen Tatsachen und deren Zusammenhangs, sowie alle die psychologischen Deutungen der seelischen Erlebnisse historischer Persönlichkeiten, die der Geschichtsforcher unter steter Mitwirkung seiner Phantasie herstellt, müssen aufs eindringendste logisch geprüft werden in Bezug auf ihre Haltbarkeit, ihre Gewissheit oder Wahrscheinlichkeit. Und wenn der Historiker in seine Darstellung nur der Anschaulichkeit halber einzelne Züge aufnimmt, die nicht zu der eigentlichen historischen Begriffsbildung gehören, d. h. die zum wissenschaftlichen Begreifen des historischen Zusammenhanges und des historisch Bedeutsamen nicht eigentlich beitragen, so müssen doch auch solche individuellsten Züge der Schilderung wirkliches, durch logisch entscheidende Beweise verbürgtes Wissen sein.

Um das wesentliche aus der unerschöpflichen Mannigfaltigkeit der individuellen Tatsachen ausscheiden zu können, muss der Historiker gewisse Werte berücksichtigen. Rickert sucht aber nachzuweisen, dass er nichtsdestoweniger streng objektiv verfahren könne; er könne feststellen, dass historische Tatsachen zu Kulturwerten „in Beziehung stehen", ohne sie im geringsten zu beurteilen, ohne sie als preiswert oder verwerflich zu bezeichnen. Ich glaube nicht, dass der Weg, den Rickert hier zu zeigen sucht, uns vollständig an der Schwierigkeit vorbeiführt. Eine gewisse wertende Stellungnahme muss, glaube ich, in der von grossen Gesichtspunkten aus zusammenfassenden historischen Darstellung stattfinden, wodurch unleugbar eine gewisse

Subjektivität Eintritt gewinnt. Auf diese Frage kann aber hier nicht eingegangen werden; ich habe an anderer Stelle ausgeführt, was ich in diesem Punkte gegen RICKERTS Theorie zu erinnern habe[1]).

Das letzte Kapitel, „Naturphilosophie und Geschichtsphilosophie" (S. 600—743), enthält interessante und bedeutungsvolle Ausführungen über den Zusammenhang der behandelten methodologischen Fragen mit der allgemeinen philosophischen Weltanschauung. Falls wir uns, nach der naturalistischen Weltansicht, damit begnügen müssten, die Welt als einen ewigen Kreislauf zu betrachten, der gleichgültig gegen alle Besonderheit und Individualität ist, so würde dem historischen Denken nur eine untergeordnete Rolle in unserer Weltbetrachtung zufallen. Wenn wir dagegen die Welt als einen gegliederten, sinnvollen Entwicklungsgang ansehen, worin das Besondere gerade in seiner Eigenart Bedeutung hat, so tritt das geschichtliche Denken in den Vordergrund. Im letzteren Falle nehmen wir an, dass es Werte gibt, die unbedingt gelten, und dass die geschichtliche Entwicklung der Menschheit zu diesen Werten in irgend welcher Beziehung steht. Auf die sehr beachtenswerten weiteren Ausführungen dieser Grundgedanken kann ich hier nicht eingehen; nur einige bezeichnende einzelne Sätze mögen angeführt werden. Der Verfasser ist der Ansicht, dass eine geschichtliche Weltanschauung nur dann möglich ist, wenn wir die Wirklichkeit nicht metaphysisch und rational vollständig begriffen haben (S. 652 f.); ebenso gebe es in einer rational gewordenen Welt kein sittliches Wirken und keine Religion (S. 739 u. a.). Die Wertungen des Verfassers stehen im wesentlichen auf dem Boden der Kantischen Ethik; der höchste ethische Wert ist nur der pflichtgemässe Wille. Die oberste sittliche Pflicht des Menschen müsse aber darin bestehen, dass er seine Individualität ausbildet, und zwar so, dass sie zur Erfüllung der ihm besonders gestellten individuellen Aufgaben geeignet wird (S. 716). Der Glaube an eine objektive Weltmacht des Guten lasse sich schliesslich philosophisch insofern als notwendig dartun, als der Wille, der ein Sollen und unbedingt allgemeine Werte anerkennt, ohne diesen Glauben sinnlos wäre (S. 738).

In manchen einzelnen Punkten bin ich mit dem Gedankengange des Verfassers nicht ganz einverstanden. Unter anderm bedaure ich meinerseits, dass er, nach einigen, allerdings sehr kurzen, Andeutungen zu schliessen, in seine „historische" und idealistische Welt-

---

[1]) In meiner Schrift, „Die Wertschätzung in der Geschichte", 1903, S. 190 ff.; in jenem Buche habe ich auch meine Auffassung von dem Verhältnis zwischen Geschichte und Soziologie sowie von dem Zusammenwirken der Phantasie und des Denkens in der historischen Forschung ausführlicher dargelegt.

anschauung in gewissen praktischen Fragen konservative Tendenzen einmischt. Seine grundlegenden Überzeugungen in den grossen philosophischen Weltanschauungsfragen berühren mich aber sehr sympathisch. Der verständnisvolle Leser, der selbst mit diesen Fragen ringt, wird aus der Bekanntschaft mit seinem scharfsinnigen und tiefdringenden Denken Förderung und Belehrung für seine allgemeine philosophische Auffassung schöpfen.

Helsingfors. **Arvid Grotenfelt.**

Dr. J. Goldfriedrich: Die historische Ideenlehre in Deutschland. Ein Beitrag zur Geschichte der Geisteswissenschaften, vornehmlich der Geschichtswissenschaft und ihrer Methoden im 18. und 19. Jahrhundert. Berlin 1902. R. Gaertners Verlagsbuchhandlung. XXII und 544 S. Mk. 8.—.

An Comtes Voraussetzung eines natürlichen Stufenganges der fortschreitenden Erkenntnis erinnert des Verfassers Feststellung eines allmählichen Fortschritts von einer populären Komplexanschauung, die auf der Intuition des Wahrgenommenen stehen bleibt, bis zu einer „imminenten“ „Relationssystematik“, die sich bewusst ist, dass unserm Wissen nur Relationen gegeben sind, die es zu bestimmen und in Ordnung zu halten gilt. Auch ihm steht auf dem Standpunkt der Komplexanschauung die angeblich ungezügelte Willkür der „metaphysischen“ Zusammenfassung tiefer als die sich später einstellende bescheidenere, von grübelndem Eindringen in das Wesen der Dinge absehende „wissenschaftlichere“ Komplexanschauung, von der sich als höchste Stufe die relationssystematische Auffassung mit ihrem empirischen Klassifikationsbetrieb abhebt. Wie „die Theorie von der historischen Idee“ sich in Deutschland entwickelt, d. h. von metaphysischen Vermengungen mehr oder weniger freigehalten hat, ist die Frage, die den Verfasser als „methodologiegeschichtlicher“ Spezialfall im Rahmen seines Schematismus am meisten interessiert.

Aber trotz seiner prinzipiellen Bevorzugung der mehr formalen Relationssystematik als eigentlicher Wissenschaft gegenüber der „auf das Allgemeine gehenden Philosophie“ und der „auf das Wesen gehenden Metaphysik“ lässt er auch die bloss darstellende Geschichtschreibung als künstlerische und wissenschaftliche Arbeit gelten. Sie mache nur den Fehler, dass sie die Ideen, denen sie übersinnlichen Ursprung zuschreibt, als etwas Reales in den Gang der Dinge eingreifen lasse oder nach ihnen als Norm den Erscheinungen ihre Daseinsberechtigung zuerkennen oder aberkennen will. Richtiger verfahre die neueste, nationalökonomisch und darwinistisch angeregte Soziologie und „entwickelnde Kulturgeschichtschreibung“ eines Ratzenhofer, Simmel, Lamprecht und Breysig, die sich bemühen, durch Analyse des Ganzen

zunächst konstante Typen sozialpsychischer Erscheinungen begrifflich festzustellen und dann mit Hilfe dieser Begriffe die Geschehnisse synthetisch als Übergänge von einer Stufe zur andern zu reproduzieren. Besonders LAMPRECHT ist ihm einer der „Repräsentanten", ein „Markstein in der Geschichte der Geschichtswissenschaft" (S. 455).

Von LAMPRECHT hat der Verfasser auch die Voraussetzung übernommen, dass es im 18. und 19. Jahrhundert eine nunmehr abgetane „historische Ideenlehre" gegeben habe, deren „grösster Theoretiker" W. v. HUMBOLDT und deren „grösster Praktiker" RANKE gewesen sei (S. 434). Der schillernde und irreführende Ausdruck „historische Ideenlehre" ist somit auf LAMPRECHTS Schlagwort in dem sogenannten „geschichtswissenschaftlichen Streit" zurückzuführen. Es gehört nicht viel Logik dazu, um zu erweisen, dass „historische Ideenlehre" eine Contradictio in adjecto ist, wenn man in dieser Verbindung etwa wie in der uns geläufigen Verbindung „die Platonische Ideenlehre" an ein System von Verknüpfungen denken wollte, das eine von Raum und Zeit unabhängige Wirklichkeit mit dem Ablauf der einander folgenden Ereignisse in direkte Verbindung brächte. Die Geschichte ist wohl eine Fundgrube von Ideen; in der Geschichte wirken die in den Köpfen der Menschen vorwaltenden Ideen; es können in der Geschichte neue Ideen herausgearbeitet werden; und noch vieles mehr, denn gar vieldeutig ist der Sinn dieses Wortes im Sprachgebrauch der Gebildeten. Aber grade in dem Sinne eines hypostasierten Urbildes, von dem die konkrete Erscheinung ihre Existenz ableitet, passt das Wort Idee nicht in die notwendigen methodologischen Voraussetzungen historischer Betrachtungen hinein. Ideenlehre fordert aber grade diesen Platonischen Sinn. Historische Ideenlehre könnte höchstens bedeuten: eine Ideenlehre, die einmal dagewesen, also insofern historisch ist; niemals aber eine Ideenlehre, wie sie zur Erforschung der Geschichte benutzt werden kann. Bei dem Titel, wie ihn der Verfasser gewählt hat, wird jedermann zunächst stutzig sein; er wird sich aber nach einiger Besinnung sagen, dass wohl eine theoretische Untersuchung der von deutschen Gelehrten im 18. und 19. Jahrhundert bei geschichtlichen Betrachtungen verwandten und als Ideen bezeichneten Begriffsbildungen gemeint sein soll. Allgemeine Erörterungen über die in der Geschichte als wirksam betrachteten „Ideen" sind aber durchaus noch keine Ideenlehre.

Sehr bedauerlich ist, dass der Verfasser nicht durch eigenes Studium die Probe gemacht hat, ob RANKE wirklich ein „Praktiker" der Ideenlehre gewesen ist, wie LAMPRECHT behauptet. Die theologisch gefärbten Wendungen RANKES über die letzten, d. h. weiter nicht mehr verfolgbaren Ergebnisse seiner Forschung scheinen den

Verfasser in seinem Vorurteil bestärkt zu haben. Durch ein Paar Citate aus dem berühmten „Politischen Gespräch“, das doch wohl für die Eruierung der theoretischen Voraussetzungen RANKES nicht in erster Reihe in Betracht kommen darf, glaubt er bei RANKE einen schroffen Dualismus zu erkennen, der zwischen Durchschnittlichkeit und Eminenz „gradezu einen essentiellen Unterschied“ macht. Zwei unklar ausgesprochene Urteile von LORENZ und SYBEL müssen (S. 403 f.) dazu herhalten, RANKE eine „Grenzverwischung“ und „geschichtsmetaphysischen Universalismus“, wie man ihn etwa bei HEGEL finden könnte, zum Vorwurf zu machen. Die wirklichen philosophischen Grundlagen der Rankeschen Geschichtsbetrachtung, seine Auffassung der menschlichen Natur, seine Bewertung der geschichtlichen Abwandlungen als Gelegenheiten individueller Selbstentfaltung, seine Auffassung des Verhältnisses von Einheit und Vielheit und des Besonderen zum Allgemeinen, sein Sprachgebrauch bei Verwendung von Ausdrücken wie „Idee“, „objektive Ideen“, „leitende Ideen“, „Geist“ und „Genius“ u. v. a. böten einen dankbaren Stoff zu einer übrigens nicht so einfachen Untersuchung.

In seinen ersten zehn Kapiteln (S. 4—490) gibt Verfasser einen Rückblick über die verschiedenen Versuche, eine „historische Ideenlehre“ zu begründen, fortzuführen, zu berichtigen und schliesslich aufzulösen. Mit citatenreichen Besprechungen geht er die Autoritäten und ihre „Epigonen“ durch. Von LEIBNIZ an kann er 27 Namen an die Spitze ebensovieler Abschnitte schreiben, die von den Einzelversuchen handeln. Zwischen diese sind Gruppierungen und kritische Bemerkungen gesetzt. Ein ganzes, allerdings sehr kurzes Kapitel ist nur LOTZE gewidmet. Sehr ausführlich ist W. v. HUMBOLDT behandelt; er nimmt allein über ein Zehntel des ganzen Buches in Anspruch; auch WEGELIN ist mit 28 Seiten (doppelt so viel wie LOTZE) auffallend reichlich bedacht. Von neueren ist nur RATZENHOFER so ausführlich behandelt. Sein Einfluss ist dann auch in der gedrängten, allgemein gehaltenen Übersicht zu spüren, die das Schlusskapitel bildet. Es ist oft schwierig, den Gedankengang des Verfassers zu verfolgen; er hat seinen Stoff nicht genügend bemeistert, um ihm eine geschickte Form zu geben. Ausser über LORENZ und über LINDNER erhalten wir durchgehends wohlwollende Referate, die für jeden, der einen Überblick gewinnen will, von Nutzen sein können. KARL GUTZKOWS geistreiches Buch „Zur Philosophie der Geschichte“ hätten wir deshalb, da es fast ganz vergessen scheint, gern erwähnt gefunden. Zu Gegenüberstellungen und Vergleichen hat Verfasser gar zu selten den nötigen Raum. Dass die Ecksteine der vom Verfasser am meisten anerkannten modernsten Geschichtstheoretiker RATZENHOFER und LAMRECHT von HEGEL herbei-

geschafft und behauen sind (Interesse als Wurzel der Ideen, Zeitgeist, Volksgeist, Entwickelung des Geistes zum Bewusstsein seiner Freiheit und ihrer Verwirklichung) ergibt sich leicht beim Vergleiche der entsprechenden, allerdings in dieser Darstellung weit voneinander entfernten Abschnitte. Die Geschichte der neueren Soziologie müsste ebenfalls von KANT und HEGEL ihren Ausgang wählen.

Die vom Verfasser mit viel methodologischem Selbstbewusstsein geprägten termini technici sind nicht besonders glücklich. So nennt er (S. 515) die Seele „Relationskapazität" und die Ideen „Relationstotalitäten"; wir würden diese Ausdrücke zunächst doch nur als Umschreibungen von „Bewusstsein" und „Zustände" auffassen können.

Berlin. **L. Riess.**

LEO KOENIGSBERGER: Hermann v. Helmholtz. 3 Bände. Braunschweig 1902 und 1903. Vieweg & Sohn. Brosch. Mk. 20.

In der vorliegenden Arbeit hat HERMANN v. HELMHOLTZ das seiner würdige biographische Denkmal erhalten. Es ist ein Werk von bleibendem Wert, nicht nur wegen der in reichstem Masse verwerteten Dokumente und persönlichen Erinnerungen des Biographen an den verstorbenen Freund, sondern vor allem als ein warm empfundenes und liebevoll gestaltetes Ganzes. Wenn der Verfasser Bedenken äussert, inwieweit und ob überhaupt gerade der Mathematiker befugt gewesen sei, die Leistungen dieses universellen Denkers zur Anschauung zu bringen, so ist es nicht nur der Erfolg, der diese Zweifel widerlegt. Mathematische Gesetzlichkeit war für HELMHOLTZ Endziel alles wissenschaftlichen Strebens. Indem ein gütiges Schicksal diesen mathematisch-spekulativen zugleich aber auch lebensfrohen und tatkräftigen Geist zwang, seinen Weg durch die Wissenschaften organischen Lebens zur theoretischen Physik zu nehmen, bot sich der Welt ein Bild einzig dastehender Universalität. Und es ist nicht zu verkennen, dass es der mathematische Forscher ist, dem die reichen Früchte zuteil werden, sei es in der Physiologie, sei es in der Physik, sei es auch in den psychologischen und erkenntnistheoretischen Arbeiten dieses auch eminent philosophischen Kopfes. Freilich würde andererseits einem Manne wie HELMHOLTZ gerecht zu werden der Fachgelehrte nicht ausreichen. Aber weder der Physiolog noch der Philosoph werden in unserem Werk das nacheilende Verständnis des Biographen vermissen.

Den speziell philosophisch interessierten Leser wird die Liebe erfreuen, mit welcher der Biograph die Persönlichkeit des Vaters unseres Forschers, FERDINAND HELMHOLTZ, gezeichnet hat. Kein Wunder dass dem Sohn dieses sehr reich und ideal angelegten Fichteschülers philosophische Neigungen nicht fehlten und seine naturwissenschaft-

lichen Arbeiten geleitet und getragen sind von einer besonnenen philosophischen Denkweise. Eine auch im höchsten Sinne philosophische Tat war gleich sein grosses Jugendwerk „Über die Erhaltung der Kraft", das dem jungen Arzt aus der Herzensfrage „Medizin eine Naturwissenschaft oder — keine Wissenschaft" erwuchs. Ergötzlich schildert das Buch, welche absonderliche Aufnahme die kleine Abhandlung, welche die Alltagsmeinung sowohl der Naturforscher wie der Philosophen mit etwas ganz Revolutionärem frappierte, auf beiden Seiten fand. Den leidigen Erörterungen über die Priorität ROBERT MAYERS — HELMHOLTZ hat sich dem grossen Verdienst MAYERS gegenüber so vornehm benommen wie stets bei ähnlichen Gelegenheiten — wird die gebührende Aufmerksamkeit geschenkt.

Und nun begleiten wir den jungen Professor der Physiologie nach Königsberg, von dessen regem geistigen Leben ein prächtiges Bild entworfen wird. Wir erleben mit ihm seine herrlichen Entdeckungen auf dem Gebiet der Muskel- und Nervenphysiologie, die auch die philosophische Welt in Erregung versetzten. Gaben doch diese ersten grundlegenden Messungen der Geschwindigkeit der Nervenleitung, der Reflex- und Reaktionszeit, ein ganz anderes Bild, als es bei dem Vorurteil von imponderablen Agentien und psychischen Prinzipien möglich war, — selbst HELMHOLTZ' genialer Lehrer J. MÜLLER hatte noch kurz vorher die Geschwindigkeit der Nervenleitung für unmessbar klein erklärt.

Seine nächsten sinnesphysiologischen Arbeiten bringen HELMHOLTZ in noch nähere Beziehung zur Philosophie, freilich damit auch in stärkere Kollision mit den Philosophen. Die Zeit seines grössten „praktischen" Erfolges, der Erfindung des Augenspiegels, ist auch die seines Bekenntnisses zu KANT — diese Kombination ist charakteristisch für die Persönlichkeit. Über die Aufnahme, die seine philosophischen Versuche bei seinen Zeitgenossen gefunden haben, hat sich HELMHOLTZ noch bei der Feier seines 70. Geburtstages recht resigniert ausgesprochen. Inzwischen haben seine durchaus eigenartigen und scharfsinnigen erkenntnistheoretischen Arbeiten sich doch die Anerkennung errungen, die sie verdienen, und die Bemühungen des einflussreichen Forschers um die Neubelebung der Lehre KANTS haben ihm seinen Platz in der Geschichte dieser Bestrebungen gesichert. Er selbst hat seine Ansichten auch dann noch als von KANT inspiriert angesehen, als er teilweise in recht starken Gegensatz zu dem Königsberger Weisen getreten war.

Die glückliche schaffensreiche Zeit des Königsberger Aufenthalts wird durch die Erkrankung der Gattin HELMHOLTZ' jäh unterbrochen. Der junge Gelehrte muss sich um ihretwillen um Versetzung in ein

milderes Klima bemühen und zieht als Professor für Anatomie und Physiologie nach Bonn (1855—1858). Diese und die nächsten Jahre sind noch immer hauptsächlich mit sinnesphysiologischen Studien ausgefüllt, die wundervolle Früchte einbrachten. Was die „Physiologische Optik" und die „Lehre von den Tonempfindungen" auch der Philosophie und insbesondere der Psychologie durch grundlegende Entdeckungen und durch die geniale Durchführung der Lehre von den Wahrnehmungen im empiristischen Sinne geschenkt haben, ist bekannt.

Es folgt auf den Bonner Aufenthalt die Berufung nach Heidelberg und die traurige Zeit des Todes seiner ersten Frau. Etwa ein Jahr später findet er seine zweite Gattin in Anna v. Mohl, die ihm ebenbürtig war an Gaben des Geistes und Herzens. Es beginnen nun eine Reihe glücklicher Jahre voll ergiebigen Schaffens, zugleich jene ruhmreiche Periode der Universität Heidelberg, welche durch das gleichzeitige Wirken der drei Männer Bunsen, Kirchhoff und Helmholtz bezeichnet wird. Ausser der „Physiologischen Optik" und der „Lehre von den Tonempfindungen" erscheinen von letzterem zahlreiche sinnesphysiologische und -anatomische Abhandlungen, dann wieder physikalische überraschend durch die Mannigfaltigkeit der bearbeiteten Probleme. Und diese ganze reiche Tätigkeit findet ihre Einheit in der Philosophie des Forschers, die nicht nur in seinen grossen Arbeiten das Wort erhielt, sondern auch in formvollendeten Vorträgen, in denen er zugleich das Verständnis der Vertreter der einzelnen Wissenschaften für einander anzubahnen und die damals bestehende Kluft zwischen „Geistes-" und Naturwissenschaften zu überbrücken suchte. Durch Veröffentlichung von Aufzeichnungen und Briefen über Fragen prinzipieller Natur hat der Biograph unsere Kenntnis der philosophischen Bestrebungen Helmholtz' bereichert. In die letzten Jahre des Heidelberger Aufenthalts fallen auch noch Helmholtz' metageometrische Spekulationen, die seine philosophischen Anschauungen wesentlich modifizierten und ihnen die Gestalt gaben, wie er sie später in seiner schönen Rede von 1878 über „Die Tatsachen in der Wahrnehmung" niedergelegt hat. Es ist dies die Zeit seiner Opposition gegen Kant, mit dessen Lehre in ihren Grundlagen er sich freilich auch jetzt noch einig glaubte. Inwiefern seine Polemik gegen Kant nichtig ist, weil sie den Kern von dessen Lehre nicht erfasst, ist inzwischen öfters dargelegt worden. Das psychologische Interesse bleibt bei Helmholtz primär und verdunkelt das transzendentale. Die Frage nach der Möglichkeit der Erfahrung als Erkenntnis ist nicht isoliert erfasst, die Lehre von der Anschauung im Gegensatz zu der Empfindung und dem Denken fundamental missverstanden. Die Notwendigkeit von Axiomen überhaupt ist nicht er-

kannt, ebensowenig als die Bedeutung des 3 dimensionalen Raumes als des „Raumes der Existenz" (NATORP), den auch die nichteuklidische Geometrie voraussetzt. — Der Biograph lässt sich hier, wie fast überall, auf eine kritische Analyse der einzelnen Arbeiten HELMHOLTZ' nicht ein, er begnügt sich vielmehr damit, sie recht eingehend inhaltlich wiederzugeben.

Ostern 1871 erfolgt HELMHOLTZ' Übersiedlung nach Berlin, wo er die Professur für theoretische Physik erhält. Es beginnt nun die Zeit fast ausschliesslicher Beschäftigung mit den höchsten mathematisch-physikalischen Problemen. Seine philosophischen Gedanken finden aber auch jetzt nicht nur in einzelnen Abhandlungen und Reden Ausdruck (Das Denken in der Medizin [1877], Die Tatsachen in der Wahrnehmung [1878], Zählen und Messen erkenntnistheoretisch betrachtet [1887] u. a.), sondern vor allem auch in dem begrifflichen Fundament seiner theoretisch-naturwissenschaftlichen Untersuchungen, die später H. HERTZ Anregung für seine genialen Arbeiten gaben.

Die Übernahme der Stellung als Präsident der physikalisch-technischen Reichsanstalt sollte HELMHOLTZ ein nur rein wissenschaftlicher Arbeit gewidmetes Leben ermöglichen, erfüllte jedoch diesen Zweck nur teilweise. Unter seinen letzten Abhandlungen findet man mit Bewunderung wieder einige sinnesphysiologische und psychologische, in denen er im Sinne seines schon vor so vielen Jahren verfochtenen empiristischen Programms weiter forscht. Seine herrliche Rede „Goethes Vorahnungen kommender naturwissenschaftlicher Ideen" (1892), die Vorrede zu H. HERTZ' Prinzipien der Mechanik, der Entwurf zu der nicht mehr gehaltenen Rede für die Naturforscherversammlung in Wien sind seine letzten grösseren Äusserungen über allgemeine prinzipielle Fragen. —

Tragisch endet unser Buch mit den schweren Heimsuchungen, die das Haus HELMHOLTZ in den letzten Jahren getroffen. Der letzte Blick des Biographen gilt aber noch einmal der Gestalt des unvergleichlichen Mannes, dessen Werk die Zeiten überdauern wird klärend und läuternd. Denn auch ein Lehrer im Ideal war HERMANN HELMHOLTZ wie wenige neben ihm im verflossenen Jahrhundert. Sein Bild wird weiter leben — gewiss so wie es Koenigsberger entworfen.

Giessen. **Dr. Max Isserlin.**

L. LÉVY-BRUHL, Maître de Conférences an der Universität Paris, Professor an der Schule für politische Wissenschaften: Die Philosophie August Comtes. Übersetzt von Dr. NOLENAAR. Leipzig 1902. Verlag der Dürrschen Buchhandlung. 287 S. Mk. 6.

Die Gedankenwelt COMTES, in die das Werk einführen soll, ist zwar nicht, wie der Übersetzer meint, „gewaltig", aber lehrreich und

anregend. Der französische Autor, Lévy-Bruhl, beschränkt sich, um jene zu schildern, auf die positivistische Periode in Comtes Leben. Der zweiten, mystischen, gedenkt er nur vorübergehend. Die hierdurch einheitlich abgegrenzte Darstellung ist geschickt, zeigt aber unsern Verfasser mehr als Historiker denn als Kritiker. Man merkt den Anhänger Comtes, für den die Schwächen des Positivismus in den Hintergrund des Bewusstseins treten. Versteht es sich von selbst, dass die Wahrheit keinen absoluten, sondern nur einen relativen Charakter hat? Dass nach Comte einerseits der Kulturstand einer Nation von der erreichten Stufe ihrer geistigen Entwickelung, andererseits das intellektuelle Leben vom Willen und Gefühl abhängen, die Intellektualität also gleichzeitig die Rolle einer unabhängig und einer abhängig Veränderlichen spielen soll? Ist die Induktion erlaubt und der Wertmassstab einleuchtend, nach dem wir von dem Gesetz der drei Stufen hören? Ist die „Soziologie" Comtes, von der Lévy-Bruhl bewundernd spricht, um am Schlusse einzugestehen, nach dem Glauben der heutigen Soziologen sei in ihr „fast noch alles zu machen", eine historische oder naturwissenschaftliche Disziplin, lässt sich ihr Begriff gegen andere Wissenschaften überhaupt sicher abgrenzen? Alles Fragen, über die der Verfasser glatt und rasch hinwegeilt, um lieber in geschmeichelten historischen Parallelen die Philosophie des Positivismus desto stärker herauszustreichen. So gelingt es ihm, Comtes Gedankengang dem Laien nahe zu bringen. Man wird das Buch mit Nutzen, zugleich aber, wenn man über diese Lehren, die den Leser gefangen nehmen sollen, nachdenkt, nicht ohne Widerspruch lesen.

Halle a. S. **Hermann Schwarz.**

Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen. Herausgegeben von Bäumker und v. Hertling. Münster 1902, 1903.

Band III, Heft 6: Switalski, B. W., Des Chalcidius Kommentar zu Platos Timaeus. Eine historisch-kritische Untersuchung. VIII u. 114 S. gr. 8°.[1])

Band IV, Heft 1: Willner, H., Des Adelard von Bath Traktat De eodem et diverso. Zum ersten Male herausgegeben und historisch-kritisch untersucht. X u. 112 S. gr. 8°.

Band IV, Heft 2 und 3: Baur, L., Dominicus Gundissalinus, De divisione philosophiae. Herausgegeben und philosophie-geschichtlich untersucht. XII u. 408 S. gr. 8°.

In dem Schlussheft des 3. Bandes der „Beiträge" wird der lateinische Kommentar, der (nebst Übersetzung des betr. Textes) zum ersten Teile des platonischen Timäus unter dem Namen eines Unbe-

---

[1]) Den Bericht über die vorausgegangenen Hefte des Bandes s. in Bd. 120, S. 107 ff. d. Zeitschrift.

kannten (Chalcidius) aus den ersten christlichen Jahrhunderten erhalten ist, und auf die Philosophie der Scholastik, namentlich in der ersten Periode, grossen Einfluss gehabt hat, von B. W. Switalski in drei Kapiteln einer eingehenden Untersuchung in Hinsicht auf Autor, philosophischen Charakter und Quellen unterzogen, und zwar mit sorgfältiger und gründlicher Methode. Die literarischen Belege, die als Anmerkungen unter den Text gestellt sind, haben sich stellenweise zu kleineren Spezialforschungen ausgewachsen. Unter Benutzung bezüglicher Leistungen von philologischen Vorgängern (bes. H. Martin, Hiller, Gercke) wird gezeigt, dass der Kommentar, an dem sich inhaltlich zwei grössere und eine Anzahl kleinere Abschnitte unterscheiden lassen, die kein einheitliches Ganzes bilden, durchweg eklektischen Charakter hat. Der Hauptgewährsmann ist Platon, ausserdem namentlich Aristoteles und die Stoa, sowie die Pythagoreer alter und neuer Richtung. Viel benutzt ist ausserdem Philon; als einziger christlicher Autor, dessen Berücksichtigung sicher ist, erscheint Origenes. Hinsichtlich der Quellen der ganzen Kompilation ergibt sich als die ursprünglichste wahrscheinlich der Timäuskommentar des Posidonius; ausserdem namentlich die astronomische Schrift des Neu-Pythagoreers Adrast aus Aphrodisias und der *Διδασκαλικός* des Platonikers Albinus. Für zutreffend halte ich die Vermutung des Verf., „dass ein späterer Grieche [vielmehr Jude s. u.] . . . einen einheitlichen Kommentar geschaffen, den Chalcidius bloss zu übersetzen hatte" (113). Nach meiner Wahrnehmung trägt der lateinische Ausdruck an nicht wenigen Stellen ganz unverkennbar den Charakter des schlechten wörtlichen Verdolmetschens eines griechischen Originales an sich. Zu der im 1. Kap. u. a. behandelten Frage von der Religion des Autors sind die im Kommentar selbst enthaltenen Fingerzeige, die ihn von Haus aus als einen unter dem Einflusse Philons stehenden Juden kennzeichnen, erheblich stärker als die vereinzelten und meist nicht sehr deutlichen Spuren seiner Zugehörigkeit zum Christentume, für welche Sw. eintritt. Die Erwähnung des Sternes der Weisen und seiner Bedeutung in Kap. 126 des Kommentars trägt eher den Charakter eines Einschiebsels, und zwar sowohl in der Form, in der sie in den Zusammenhang des Textes eintritt („est quoque alia sanctior et venerabilior historia" etc.), wie auch im Inhalt, der zu den anderen dort gegebenen Beispielen vom Erscheinen Unglück bedeutender Sterne (worauf es dem Erklärer der betr. Timäusstelle — p. 40 C. — ja eben ankommt), nicht passt. Verhältnismässig zahlreich aber sind die Beweise von Hochachtung und geflissentlicher Heranziehung der „hebräischen Philosophie". Die Auslegung der alttestamentlichen Worte: Clamat apud me sanguis fratris tui im Sinne

der empedokleischen Auffassung vom Blut als dem Sitze der Seele ist nach Art rabbinischer Hermeneutik. Die Stelle cp. 276: Sed Origenes adseverat, ita sibi al Hebraeis esse persuasum quod etc. spricht m. E. eher für als, wie Sw. meint, gegen das Judentum des Autors. Er gefällt sich darin hervorzuheben, dass ORIGENES selbst sagt, dass er diese Lehre von den Hebräern habe. Aristotelische und stoische Lehren ferner, die der ursprünglichen jüdischen Weltanschauung widersprechen, werden wenigstens in einer Art Angleichung zu der letzteren zu bringen gesucht; z. B. die Welt ist (nach ARISTOTELES) ewig, d. h. (nach „CHALCIDIUS") von Ewigkeit her von Gott verursacht (cp. 23); ähnlich in der Definition des (stoischen) Fatums (cp. 144), die mit dem spezifisch alttestamentlichen Begriff einer oratio divina verquickt wird. Der wirkliche Sachverhalt betreffs dieser Frage scheint mir nach alledem der zu sein, dass der Autor des ursprünglichen griechischen Textes des Kommentars ein philonisch gerichteter Jude war, dass aber einige nachträgliche Interpolationen von einem Christen stammen, der das Ganze zusammen mit dem griechischen Text des platonischen Dialogs selbst ins Lateinische übersetzte und stellenweise überarbeitete.

In den ersten Heften des 4. Bd. der „Beiträge" werden wieder zwei Lücken hinsichtlich der Urkunden zur Geschichte der Scholastik im 12. Jahrhundert ausgefüllt und die entsprechenden literar- und philosophiegeschichtlichen Erläuterungen dazu gegeben. Von den beiden Schriften ADELARDS VON BATH, des „konzeptualistischen" Scholastikers, zu deren Inhalt man bisher wesentlich auf übersetzte Bruchstücke in Jourdains Recherches critiques angewiesen war, hat hier H. WILLNER die frühere im Original (nach der Pariser Handschrift) herausgegeben und behandelt. Unter den Platonikern des 12. Jahrh. ist ADELARD deswegen besonders von Interesse, weil er sich neben der Dialektik bereits naturwissenschaftliche und medizinische Kenntnisse, und zwar, wie es scheint, direkt von den Arabern her, erworben hatte und dazu beitrug, den Sinn für die aristotelische Naturlehre zu wecken. Er versucht „die Methode der platonischen und aristotelischen Forschung miteinander zu verbinden" (50). Lehrreich ist seitens des Herausgebers die Erörterung (58 ff.) der Ansichten, die in der bezeichneten Periode von sehr verschiedenen Vertretern hinsichtlich des Verhältnisses von Universalien und Individuen in der Richtung einer zwischen den Extremen des Realismus und Nominalismus vermittelnden Theorie vorgebracht wurden, und die um so zahlreicher hervortraten, als jene Frage tatsächlich das einzige wissenschaftliche Problem des Zeitalters bildete. Man ersieht daraus, dass unter diesen die von ADELARD selbst vertretene „Indifferenzlehre" in der Hauptsache eine

im Beginn des Jahrhunderts allgemein verbreitete Auffassungsweise war (68). Hinsichtlich ihrer Entstehungsgeschichte hätte wohl etwas nachdrücklicher auf Boethius rückwärts gewiesen werden dürfen. In der Richtung nach vorwärts zeigt sie der Verf. (70) auf als Übergang zu der Lehrmeinung des 13. Jahrhunderts und der Araber, wonach die Universalien ebensowohl als ante rem, wie auch als in re und in gewisser Hinsicht als post rem existierend anzusehen sind. Dazu die triftige Bemerkung (71): „der gemeinsame Boden, auf dem diese Theorie wie die ihr verwandten Gedankenbildungen entsprossen sind, ist die Grammatik, während die arabische Anschauung aus dem Gegensatze von individualisierender Materie und an sich gleichförmiger Form erwachsen ist." — In den psychologischen Ansichten Adelards geht der ursprünglich platonischen Dreiteilung der Seele (in ratio, ira und cupiditas) noch die andere in eine rationale, animalische und vegetative Seele zur Seite (81). Diese letztere scheint mir nicht, wie der Verf. will, auch „in Anlehnung an Plato gemacht zu sein, sondern schon unter dem Einflusse der aristotelischen Einteilung zu stehen, wie sie durch Constantinus Africanus damals schon wirksam geworden war, einen Autor, aus welchem ja, wie der Verf. selbst hervorhebt, auch Adelard direkt geschöpft hat.

Die von L. Baur veranstaltete erstmalige Ausgabe und Erläuterung von Gundisalvi, De divisione philosophiae, reiht sich den beiden in Bd. I u. II der „Beiträge" von P. Correns und G. Bülow herausgegebenen anderweitigen Werken des nämlichen Autors (De unitate und De immortalitate animae) an, von denen die erstere im Druck bereits früher unter den Werken des Boethius, die andere unter denen des Wilhelm von Auverge in einer von diesem hergestellten Überarbeitung bekannt war. Die jetzt veröffentlichte Schrift liefert ebenfalls einen wesentlichen Beitrag zur quellenmässigen eingehenderen Kenntnis der oben bezeichneten Übergangsperiode, hat aber hauptsächlich literargeschichtlichen Wert, und zwar als einer der „Kanäle, durch die (freilich noch zunächst in arabischer Verdünnung) wieder griechische Gedanken in reicherer Fülle (?) dem lateinischen christlichen Abendlande zuflossen" (S. VII). Ihren Inhalt bildet die Einteilung der Philosophie in die verschiedenen ihr zugeteilten Spezialwissenschaften unter Angabe der für jede derselben massgebenden Hauptprobleme. Die bezüglichen Handschriften befinden sich in Rom, Paris, Oxford und Cambridge; die älteste und beste unter ihnen ist die römische. Die Ausgabe selbst ist so eingerichtet, dass unter dem Text ausser den Varianten die griechischen und arabischen Quellen, aus denen es man darf sagen kompiliert ist, fortlaufend angegeben werden. Der Herausgeber bringt in zusammenhängender Darstellung

eine genaue Quellenanalyse, bei der bis auf die griechische Literatur selbst zurückgegriffen wurde, und ausserdem eine Geschichte der auf die Einleitung in die Philosophie bezüglichen antiken und mittelalterlichen Literatur, um „gleichsam durch die sedimentären Ablagerungen hindurch den ganzen Formationsprozess“ dieser Gattung erkennen zu lassen (IX).

Das Gundisalvische Werk selbst zerfällt in zwei Teile, einen auf die theoretische und einen auf die praktische Philosophie bezüglichen, die durch ein eingeschobenes Lehrstück aus Avicenna voneinander getrennt sind. Einverleibt ist dem Ganzen ausserdem namentlich auch, und zwar wörtlich, unter Umstellung einzelner Teile, die philosophische Einleitungsschrift des ALFARABI. Der Inhalt selbst steht nach Ansicht des Herausgebers schon auf ganz ausgesprochen aristotelischem Boden. Doch ist das, wie auch die Ausführungen im Einzelnen beweisen, in dem Sinne zu verstehen, dass wir hier, ebenso wie in der Schrift De unitate, lediglich den durch neuplatonische Einflüsse erheblich modifizierten Aristotelismus vor uns haben, wie er in der arabischen Bildungswelt sich ausgebreitet hatte. Dem GUND. selbst war er durch AVENCEBROL vermittelt worden. Der Zweck des Werkes als Ganzen kommt darauf hinaus, den gesamten Stoff dieser Richtung wie er im 12. Jahrh. durch die lateinischen Übersetzungen aus dem Arabischen dem Abendlande wieder bekannt wurde, zunächst wenigstens in seiner Hauptgliederung in den damaligen Studienbetrieb einzuführen (315).

Giessen. **H. Siebeck.**

FRITZ MEDICUS: Kants Philosophie der Geschichte. Berlin, Reuther & Reichard. 1902. 82 S. 2,40 Mk. (Erweiterter Sonderabdruck aus Bd. VII der Kantstudien.)

Diese Schrift ist typisch für eine jetzt in Blüte stehende und durch die „Kantstudien“ wohl geförderte Art von Kantliteratur, in der KANT nicht wie ein grosser Philosoph, sondern wie ein philosophischer iStümper behandelt wird[1]), den man zu erklären meint, indem man hm Widersprüche nachweist.

MEDICUS findet gleich in der ersten hierher gehörigen Schrift KANTS, in der „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürger-

[1]) Anm. der Redaktion. Wir lassen unseren Herren Rezensenten, sofern sie sich persönlicher Angriffe enthalten, in der Beurteilung der von ihnen besprochenen Werke volle und uneingeschränkte Freiheit, müssen es aber eben deswegen ablehnen, uns mit den von ihnen ausgesprochenen Ansichten und Urteilen zu identifizieren. In diesem Falle legt der Herausgeber Gewicht darauf, zu erklären, dass er das Urteil des Herrn Rezensenten über die „Kantstudien“ keineswegs teilt.

licher Absicht“ (1784), einen ganz auffallenden Widerspruch. Wenn nämlich KANT in dieser Abhandlung zeigt, wie das menschliche Geschlecht durch den blossen Mechanismus der Natur nach einem weisen Plane ohne sein Zutun zu immer höherer und höherer Kultur gelangt, so gerät er dadurch, nach des Verf.'s Meinung, „in Widerspruch mit seiner Lehre von der Autonomie und von der sich darauf gründenden Menschenwürde“ (S. 34), und zwar „ohne es zu merken“ (!), und die Vorsehung wird dadurch von ihm, da sie sich dabei ja gerade der schlechten Eigenschaften des Menschen bedient, auf einen „übermoralischen“ (!) S. 32, ja unmoralischen (S. 74) Standpunkt gestellt! — Nun beginnt aber K. jenen Aufsatz mit den Worten: „Was man sich auch in metaphysischer Absicht für einen Begriff von der Freiheit des Willens machen mag, so sind doch die Erscheinungen desselben, die menschlichen Handlungen ebensowohl als jede andre Naturbegebenheit nach allgemeinen Naturgesetzen bestimmt.“ Er betrachtet demnach in der ganzen Abhandlung den Menschen nicht als freies Wesen, sondern als blosse Erscheinung, als blosses Naturprodukt. Alle menschlichen Handlungen, sofern sie sich in der Zeit vollziehen und soweit wir sie beobachten können, sind nach KANTS Ansicht so sehr dem Naturmechanismus unterworfen, „dass wir sie ‚wie eine Mond- oder Sonnenfinsternis‘ (Kr. d. pr. V. R. VIII, 230) im voraus berechnen könnten, wenn wir eines Menschen Denkungsart und alle auf ihn wirkenden äusseren Veranlassungen genau kennen würden. Dass andererseits jede einzige Handlung trotzdem als Tat der Freiheit anzusehen ist, insofern sie eben nur Erscheinung eines in unserm intelligiblen Charakter, daher also zeitlos, vollzogenen Aktes ist, kommt auf dem Gebiete der Geschichte, wo es sich eben um den zeitlichen Verlauf und Zusammenhang menschlichen Tuns handelt, natürlich nicht in Betracht. Jedes Menschen Leben und ebenso das Leben unendlich vieler einander folgender Generationen ist nach KANTS Anschauung die in der Zeit sich vollziehende und daher durch das Gesetz der Kausalität verknüpfte, gewissermassen zeitlich auseinandergelegte Erscheinung eines zeitlosen Aktes in der intelligiblen Welt, zu deren Mitgliedern uns nur das Bewusstsein des Sittengesetzes erhebt. Es ist klar, dass hiervon in der genannten Abhandlung ganz und gar nicht die Rede ist. — Und die Übermoralität der Vorsehung? Wie verhält es sich damit? Nun, von Moral ist hier überhaupt nicht die Rede! „Unsere Vernunft ist zur Einsicht des Verhältnisses, in welchem eine Welt, so wie wir sie durch Erfahrung immer kennen mögen, zu der höchsten Weisheit stehe, schlechterdings unvermögend.“ (Über das Missl. aller philos. Vers. usw. R. VII, 1, 397.) Dass uns vieles in der Welt, wie wir sie kennen, ungerecht, unmoralisch und

bösartig erscheint, das hat wohl jeder an seinem eigenen Leibe erfahren. Da setzt eben der Glaube ein. —

In der Kr. d. U. findet M. den Höhepunkt der Kantischen Philosophie der Geschichte, wie er denn überhaupt der Meinung ist, dass bei K. auch auf diesem Gebiete mehrere Perioden zu unterscheiden sind, in denen jener verschiedene und einander widersprechende Ansichten geäussert hat, während m. E. KANTS System seit 1781 im grossen Ganzen einheitlich feststeht. Weshalb aber preist denn Verf. gerade die Kr. d. U.? Hören wir ihn selbst: „Indem K. dort betonte, dass nur der Mensch insofern ein Recht darauf habe, als Zweck der Natur angesehen zu werden, als er sich selbst in freier (von der Natur unabhängiger) Zwecksetzung betätige, und indem er zugleich erklärte, dass solche freie Zwecksetzung... vom Menschen zwar (wegen seiner Vernunftfähigkeit) gefordert, nicht aber mit Gewissheit erwartet werden könne, erkannte er zugleich an, dass die Autonomie nicht eine Eigenschaft jedes beliebigen Individuums ist... Für den individuellen Menschen ist die Autonomie nicht Eigenschaft, sondern Aufgabe. Die Freiheit und das Leben wollen verdient sein. Von da aus wäre nun ein leichter Übergang zu einer Geschichtsphilosophie wie etwa derjenigen CARLYLES . . . Geht man vom Begriffe der Autonomie aus, so lehrt die flüchtigste Orientierung an den historischen und anthropologischen Tatsachen, dass die Menschen in sittlicher Beziehung nicht gleich sind; und sind sie es nicht in sittlicher, so sind sie es auch nicht in rechtlicher." (S. 77f).

So hätte denn der Verf. — hoffentlich ohne es zu merken — die Grundlage von Recht und Gerechtigkeit, die herzustellen KANTS Haupt-Lebenswerk war, von Grund aus zerstört. Wie kommt er aber dazu? Er verwechselt die ethische und die psychologische Frage. Gewiss, in manchen Individuen wilder Volksstämme mag sich, ebenso wie in jedem Kinde bis zu einem gewissen Alter, noch nichts von einem Bewusstsein irgend eines Sittengesetzes, irgend einer Unterscheidung von gut und böse, von Recht und Unrecht regen. Es soll erst zur Autonomie gelangen. Aber was geht uns das hier an! In jedem Menschen, auch im Hottentotten, ist die Anlage dazu vorhanden. Dieser Anlage wegen, — von der es, nebenbei bemerkt, sehr zweifelhaft ist, ob sie bei manchem hochgebildeten Menschen der kultiviertesten Völker nicht weit weniger entwickelt ist als bei vielen Botokuden oder Hottentotten — habe ich jeden zurechnungsfähigen Menschen nie bloss als Mittel, sondern immer zugleich als Zweck zu betrachten. Freilich zu der von M. gepriesenen Geschichtsphilosophie CARLYLES, die in brutaler Weise das Recht und die mit

Erfolg gekrönte Macht identifiziert (vgl. HENSEL: THOMAS CARLYLE, Kap. 6), kann man dann nicht kommen. Man versteht dann aber KANTS „Gegnerschaft gegen die Kolonialpolitik der handeltreibenden Staaten, die sich nicht damit genügen lassen, fremde Länder zu besuchen, sondern diese auch erobern wollen", man begreift dann KANTS Forderung der Abschaffung stehender Heere, seine voraussichtliche Missbilligung der schlesischen Kriege Friedrichs II. und der Teilung Polens und braucht ihm nicht „den feineren Sinn für die Würdigung historischer Dinge abzusprechen". (Med. S. 76.) Auch seinen Kosmopolitismus wird man dann anders beurteilen, als der Verf. es tut, ja man wird dann überhaupt KANTS Philosophie mit grösserer Achtung und Anerkennung behandeln; denn im allgemeinen hat doch FICHTE recht mit seiner Ansicht: die Menschen würden schon eine bessere Philosophie haben, wenn sie nur selbst besser wären. —

Königsberg i. Pr. **Otto Schöndörffer.**

Dr. HEINRICH ROMUNDT: Kants philosophische Religionslehre, eine Frucht der gesamten Vernunftkritik. — Gotha, Thiemmann. 1902. 96 S. 2 Mk.

In der Einleitung betont der Verf. zunächst, dass der „Neukantianismus", als dessen „Begründer und zugleich Hauptvertreter" er, in merkwürdiger Zusammenstellung und Auswahl, FRDR. ALB. LANGE und FRDR. PAULSEN bezeichnet (S. 3), nur ein „Halbkantianismus" ist. Denn LANGE verwarf die ganze praktische Philosophie KANTS, und PAULSEN andererseits hält sich gerade „an die von jenem verschmähte und ausgeschiedene Hälfte" (S. 4). Daher „ist der Neukantianismus aller Richtungen bisher einfach in das alte leidige wüste Parteitreiben vor der Kritik zurückgefallen". Demgegenüber musste also „der Charakter der Kritik als eines Gerichtshofes von neuem mit Nachdruck geltend gemacht werden".

Ausser dem schiedsrichterlichen Charakter ist ferner — nach des Verf. Meinung, der ich mich nur sehr im allgemeinen anschliessen kann — allen drei Kritiken der Umstand gemeinsam, dass sie sich darauf beschränken, „Baumaterialien für ein zu errichtendes dauerndes Gebäude der Philosophie zu prüfen und darauf verzichten, schon selber den Bau in Angriff zu nehmen" (S. 5). Wesentlich anders steht es in dieser Beziehung mit der Religion innerhalb d. Gr. d. bl. V. Schon der Titel lässt darauf schliessen. Sie ist bereits „ein Ergebnis aus der Anwendung der dort gewonnenen Mittel und Werkzeuge zum Bauen selbst. Sie ist eine Frucht der Vernunftkritik" (S. 6). Das aber ist bisher nicht genügend beachtet, dieses Kantische Werk

ist überhaupt noch lange nicht genug anerkannt. (Auch von Ritschl nicht?) Scheint doch z. B. Schopenhauer die Kantische Religionslehre unbekannt (?) geblieben zu sein (S. 6). Auch ist es meistens falsch verstanden. Deshalb „dürfen wir Nachlebende", so meint der Verf. (S. 11), „uns der Pflicht nicht entziehen, in betreff der wirklich vorhandenen Mängel, Unklarheiten und Zweideutigkeiten, der Darstellung in der Religionslehre alles Mögliche zu tun, um dieses Werk zu einem in Sturm und Wogendrang der Zeiten standhaltenden und ausdauernden Felsen zu gestalten, der an seinem Teil als eine Stätte der Zuflucht, Aufklärung und Stärkung nach Möglichkeit den höchsten Zwecken unseres Geschlechts und der Welt diene".

Demgemäss gibt der Verf. in zwei Teilen die Hauptgedanken der beiden ersten Stücke von Kants Religion i. d. Gr. wieder. Eine zweite Schrift soll die beiden andern Stücke behandeln. Er betont dabei stets gehörigen Orts, wie sich Kants hier ausgesprochene Ansichten auf die in den Kritiken gewonnenen Resultate stützen und sucht seine Ausführungen durch Hinweise auf die Gedanken anderer Forscher, Philosophen, Theologen und Dichter wie Peschel, Haeckel, Nietzsche, Harnack, Döllinger, Uhlhorn, Pelagius, Augustin, Athanasius, Arius, Ibsen dem Leser näher zu bringen und mit ihm geläufigeren Anschauungen zu verknüpfen. Wohltuend berührt dabei in dem ganzen Schriftchen die Wärme und Begeisterung, mit der der Verf. für Kants Lehre eintritt. Ob ihm aber seine Absicht gelungen ist, Kants Schrift den Philosophen sowohl wie einem grösseren Publikum vertrauter und verständlicher zu machen, ist mir doch zweifelhaft. Dazu ist der Gedankengang m. E. nicht klar und einfach genug; auch ist der Zusammenhang nicht immer durchsichtig und die Ausdrucksweise nicht ansprechend. Ein Beispiel möge genügen: S. 18 sagt der Verf. von der Anlage des Menschen zur Persönlichkeit: „Es ist ein Keim zum Übermenschen, zwischen dem und dem Tiere der Mensch als ein Seil geknüpft ist, damit wir uns eines neueren phantastischen Ausdrucks für diese höchste Anlage in der menschlichen Natur bedienen. Denn (?) allerdings hebt sich Kants Lehre sowohl der Gestalt wie dem Gehalte nach von jener modernen zwar funkelnden, aber auch bisweilen ein klein wenig flunkernden Dichtung wie nüchterne ernste Prosa ab."

Königsberg i. Pr. **Otto Schöndörffer.**

Dr. F. Wollny: **Der Materialismus im Verhältnis zu Religion und Moral.** Zweite verbesserte und vermehrte Auflage. Leipzig, Theodor Thomas. 1902. VII und 76 S. Gr. 8. Preis 1,50 Mk.

Dr. F. Wollny: **Naturwissenschaft und Occultismus.** Berlin, Hermann Walther. 1902. 22 S.

Die erste Auflage der erstgenannten Schrift ist 1885 erschienen. Der Verf. unternimmt den Nachweis, dass der Materialismus, d. h. für ihn eine Weltauffassung, welche die Materie „allerdings nicht ohne die zu ihr gehörigen und ihr innewohnenden Kräfte, aber als ein seiner selbst sich noch nicht bewusstes Sein gedacht" als das Ursprüngliche und das Bewusstsein als das Sekundäre erachtet, einzig berechtigt ist, dass für eine auf die Existenz einer wie immer gearteten Gottheit gegründete Religion logischerweise kein Platz ist und dass gerade der Materialismus als Grundlage einer der Selbstbehauptung des Individuums und der Wohlfahrt der Gemeinschaft angemessenen Moral gelten könne und solle. Die Ausstattung der Materie mit Kräften, wie der Verf. sie annimmt, bedeutet aber bereits eine Abweichung von dem reinen, herkömmlichen Materialismus, für den die Änderung der räumlich-zeitlichen Beziehungen elementarer Körper ausschliessliche Erklärung alles Seienden ist. Einigermassen ausreichende Erörterungen über das von ihm behauptete Zusammensein von Materie und Kraft, über die Eigentümlichkeiten beider und über seine Erkenntnistheorie gibt der Verf. indes nicht, so dass in dieser Hinsicht die Leistung philosophisch ziemlich wertlos ist. Grössere Beachtung verdient, in Anbetracht weitverbreiteter Vorurteile, des Verf.'s freilich auch nur teilweise zwingende und allzuhäufig sich auf blosse Thesen beschränkende Beweisführung, dass der theoretische Materialismus mit dem praktischen Idealismus verträglich ist. Das praktische Ideal ist „Abstraktion", „auf deren Bildung der menschliche Verstand mit Notwendigkeit geführt wird, die aber diejenigen, welche sie [die idealen Vorstellungen von der Menschheit] bei sich hegen, nicht vergessen lassen dürfen, dass jeder Mensch von Natur von den Mängeln an sich aufzuweisen hat, welche der Verwirklichung des Ideals widerstreben, dass es demselben sie nur zum Teil an sich zu überwinden vergönnt ist, und dass nur, wenn letzteres dem ganzen Geschlecht, d. h. jedem Einzelnen in ihm vollständig gelänge, das Ideal in das Leben übertragen werden könnte". Das praktische Verhalten und seine bewussten Normen haben sich nach dem Verf. in der Richtung der ursprünglichen Triebe und der Verwirklichung des dauernd Angenehmen und Wohltätigen zu bewegen. — Manches Einzelne ist trefflich, und als Beitrag zu einer Wissenschaft von der Sitte hochzuschätzen.

Der Titel der zweiten Schrift führt leicht irre. Für den Verf. deckt sich Occultismus so ziemlich mit Somnambulismus, und dieser wiederum ist ihm Äusserung des animalischen Magnetismus, der als eigentlicher Faktor der Geschlechtsliebe anerkannt wird. „Naturwissenschaft" spielt in der Schrift nur insofern eine Rolle, als „übernatürliche" Gründe und Ursachen zur Erklärung des Somnambulismus (Hypnose, Suggestion usw. sind in diesen Begriff eingeschlossen) ausgeschlossen sein sollen; methodologische Erörterungen etwa in der Hinsicht, dass die bisher occulten und als den übrigen heterogen erklärten Erscheinungen überhaupt oder in dieser und jener Weise wissenschaftlich bearbeitet werden müssen, kommen dem Verf. nicht in den Sinn. Telepathische Verbindungen sind als Produkt allmählicher Lockerung sexueller Beziehungen und „auf Grund der Wahlverwandtschaft der einzelnen menschlichen Individualitäten" und einer vorangegangenen gleichartigen Entwickelung nach dem Verf. „leicht begreiflich".

Chr. D. Pflaum.

Dr. Joseph Geyser, Privatdozent an der Universität Bonn: Grundlegung der empirischen Psychologie. Bonn, P. Hanstein. 1902. VI u. 240 S.

Der Verf. zeigt zwar, dass er in München Psychologie gelernt hat und dass er in psychologischer Literatur vieles gelesen hat. Die Art aber, wie er das Gelernte reproduziert und verwertet, zeugt von einem auffälligen Mangel geistiger Reife. Man lese Sätze wie die folgenden. S. 9: „Aus den Empfindungen werden Vorstellungen, aus beiden Begriffe. Darum liegt namentlich in den Begriffen und Urteilen die gedankliche Verarbeitung der Erfahrungen vor." S. 25: „Diesem Einwand gegenüber negieren wir, dass die ... Begriffsbildung der Wissenschaft von der Erfahrungswirklichkeit unabhängig sei; denn die gegenteilige Anschauung ist der mit Recht so verpönte Ontologismus." Man könnte hier blosse Flüchtigkeit des Ausdrucks vermuten; aber mit der Folgerichtigkeit der grösseren Gedankengänge ist es nicht viel besser bestellt. Man vergleiche folgende Stellen. Auf S. 7 meint der Verf., der Begriff der Empfindung (im Sinne des erlebten Inhaltes) sei auch auf Affekte (Fühlen und Streben) auszudehnen; S. 152 dagegen lehrt er: „würde man ... versuchen, Fühlen und Wollen in Vorstellungs- und Empfindungsinhalte zu verwandeln, so nehme man ihnen gerade das, worin ihr spezifischer, lebenswahrer Sinn und Inhalt besteht." — S. 56 konstatiert der Verf., dass er zwischen dem Erlebnis einer Farbe und dem eines Tones beim besten Willen keine anderen Unterschiede empfinden kann, als solche des Objekts (Farbe und Ton) selbst; S. 150 sagt er genau

das Gegenteil, nämlich dass wir auch von den Beziehungen des Subjekts zu seinen Bewusstseinsinhalten unmittelbare Kenntnis besitzen, indem diese Beziehungen bei verschiedenen Inhalten wie Farben und Tönen als verschieden, in Form einer verschiedenen „Tönung" des Erlebens, unmittelbar erfahren werden. — Neben solchen Widersprüchen und einer Menge teils unklarer, teils unbewiesener, teils wieder völlig trivialer Behauptungen findet sich freilich auch manches Zutreffende. Mehrfach aber erhält dabei der Leser den Eindruck, als handle es sich um eigene Gedanken des Verfassers, während tatsächlich Entlehnung vorliegt. Man lese etwa, wie auf S. 72 der Begriff des „intentionalen" eingeführt wird.

München. **H. Cornelius.**

ALFRED KLAAR: Wir und die Humanität. Gedankengänge und Anregungen. (Kulturprobleme der Gegenwart, herausgegeben von LEO BERG, Bd. III.) Berlin, 1902. Johannes Räde. 229 S. Preis 2,50 Mk.

Die elf Aufsätze über Fragen der Kultur und der sozialen Ethik, die dieses Buch enthält, treten nicht mit höheren wissenschaftlichen Ansprüchen auf. Das Ganze hat den Namen des ersten und längsten Aufsatzes erhalten. Der Verfasser stellt keineswegs, wie jemand vielleicht zunächst befürchten könnte, „uns" und die Humanität in einen feindlichen Gegensatz zueinander, sondern verteidigt im Gegenteil mit grosser Wärme die Humanitätsidee. Er feiert das achtzehnte Jahrhundert als das „ideal-humanitäre" und sieht in dem Wiederaufleben des Humanitätsgedankens „die späteste und höchste Errungenschaft des neunzehnten Jahrhunderts". Er hofft zuversichtlich, dass unsere Zeit mit immer grösserer Kraft und Einsicht auf die Verwirklichung einer wahrhaft humanen Gesellschaftsordnung arbeiten wird. Verhältnismässig ausführlich beschäftigt er sich mit dem Problem, in welcher Form das „Recht auf Arbeit" und die Fürsorge für die Arbeitsunfähigen durchgeführt werden sollen (S. 35—60). Verdienstlich ist der Nachweis, dass aus den Prinzipien AD. SMITHS und DARWINS keineswegs folgt, wie einige allzu eifrige Nachfolger geschlossen haben, dass die mächtigen und wohltätigen Wirkungen des freien Wettbewerbs notwendig alle Mitwirkung von Kräften anderer Art ausschliessen müssten, — woraus sie die Verwerflichkeit aller Wohltätigkeit und die Vergeblichkeit der ethischen Bestrebungen gefolgert und so eine brutale Krafttheorie konstruiert haben.

In dem Aufsatze „Prüfung oder Erprobung" kämpft der Verf. für die Humanisierung des Unterrichts und gegen „unser von jedem Hauch des Fortschritts unberührtes Prüfungswesen", das seiner Ansicht nach die Schüler nervös, traurig und lebensmüde macht. „Der

Faustschüler der Gegenwart“ und andere Aufsätze behandeln in anregender, obwohl nicht eben tief philosophischer Weise das für unsere Zeit so brennende Bedürfnis einer einheitlichen wisssenchaftlichen Gesamtanschauung und die grossen Schwierigkeiten, mit denen der Forscher und der Studierende in seinem Streben nach einer solchen gegenwärtig zu ringen hat. Eine Abhandlung erörtert „Nietzsche und die Nietzscheaner“. Klaar betrachtet Nietzsche selbst als eine „tiefernste Erscheinung“, die mit einer gewissen Notwendigkeit aus der geistigen Lage unserer Zeit hervorging, und findet in seiner Lehre des rücksichtslosen Egoismus einen „stark verhüllten und dennoch nachweisbaren altruistischen Beisatz“, während er dagegen über die Nietzscheaner im allgemeinen scharf urteilt. Kurze Skizzen tragen die Aufschriften: „Die Früchte der Bildung“, geschrieben aus Anlass der Tolstoischen Komödie desselben Namens, „Die Furcht vor dem Banalen“ usw.

Mit Freude begrüssen wir in dem Verfasser einen rüstigen und einsichtsvollen Vorkämpfer für die alten, ewig bleibenden ethischen und sozialen Ideale der edlen, milden Menschlichkeit und für das Streben, das Leben der weitesten Kreise menschenwürdig zu gestalten.

Helsingfors. **Arvid Grotenfelt.**

A. Kühtmann: Maine de Biran. — Ein Beitrag zur Geschichte der Metaphysik und der Psychologie des Willens. Bremen, 1901. VIII u. 195 S. 8°.

Die gründliche Arbeit K.'s hat, soviel ich sehe, bisher nicht die Beachtung gefunden, die sie verdient. Auch der Ref. muss leider schuldbewusst bekennen, dass er sie zwar gleich nach Erscheinen mit Interesse gelesen, aber die Pflicht über sie zu berichten aus verschiedenen Gründen mehrere Jahre vernachlässigt hat. Das Versäumte werde jetzt nach Möglichkeit nachgeholt.

Der Umstand, dass M. de Biran in Deutschland wenig bekannt geworden ist (nur von Schopenhauer wird er mehrfach mit Beifall zitiert), würde an sich nicht genügen, sich eingehender mit ihm zu beschäftigen und auf eine ihn behandelnde Schrift die Aufmerksamkeit zu lenken, wenn wir ihn lediglich als Zeugen einer abgestorbenen Vergangenheit zu betrachten hätten. Aber ich stimme mit dem Verf. darin überein, dass die Vertiefung in die Ideengänge des stillen Denkers aus der Dordogne auch heute noch anregend und fördernd ist, weil seine Probleme im wesentlichen auch die unsrigen sind, und sein Lösungsversuch als vorbildlich für eine in der Gegenwart verbreitete Richtung des philosophischen Denkens gelten kann. Birans Arbeit knüpft an die von Condillac und Hume an. Er fand die Psychologie

unter der Herrschaft des Sensualismus, die Erkenntnistheorie unter der des Empirismus, die Metaphysik unter derjenigen des Phänomenalismus, und seine Bemühungen waren darauf gerichtet, diese untereinander eng verbundenen Anschauungsweisen, deren Unzulänglichkeit er lebhaft fühlte, durch tieferes Eindringen in die letzten Bedingungen des Vorstellens und Erkennens zu überwinden. In dem Kampfe gegen den Empirismus berührt er sich nahe mit KANT, zu dem ich ihn vor einer Reihe von Jahren in Parallele gestellt habe,[1]) in dem Streben nach neuer Begründung der Metaphysik mit den spekulativen Idealisten, positiv beeinflusst wurde er aber weder durch jenen, dessen Schriften er kannte, noch durch die letzteren, von denen er nur mittelbar Kenntnis hat. Das Eigentümliche seines Versuches liegt, im Gegensatze zu KANT, gerade darin, dass er die von ihm bekämpften Denkrichtungen auf Grund ihrer eigenen Voraussetzungen zu widerlegen sucht. Er hält an der Erfahrung als der einzigen Erkenntnisquelle fest, glaubt aber im Bereiche des inneren Sinnes eine Tatsache aufzeigen zu können, in der sich ein von der Empfindung unabhängiges psychisches Prinzip offenbart, und die gleichzeitig einen Zugang von den Erscheinungen zum Ding an sich eröffnet. Diese Tatsache, das fait primitiv du sens intime ist der effort voulu, das Tätigkeitsbewusstsein, welches als solches die beiden Glieder der Anstrengung und des Widerstandes einschliesst. Der Analyse dieses Tatbestandes ist die Hauptarbeit B.'s gewidmet. Die umfangreichen zum Teil erst lange nach dem Tode des Autors veröffentlichten Manuskripte lassen erkennen, wie er in immer wiederholten Anläufen sich bemüht, die Aussage des unmittelbaren Bewusstseins auf klare Begriffe zu bringen, andere mehr skizzenhaft gebliebene Entwürfe bezwecken den systematischen Aufbau der Psychologie und Metaphysik. Man sieht hieraus, wie vielfach sich der Gedankenkreis des Philosophen mit brennenden Fragen der heutigen Wissenschaft berührt. Die Ansicht der französischen Ideologen, denen auch B. zuzurechnen ist, dass Psychologie und Anthropologie die Grundlage für alle anderen philosophischen Disziplinen zu bilden hätten, zählt auch heute wieder viele Anhänger; die Naturphilosophie und Erkenntnistheorie haben ein lebhaftes Interesse festzustellen, ob und in welchem Sinne der Kraft- bezw. der Kausalbegriff in der inneren Erfahrung gegeben ist; in der Psychologie wird die Frage nach der Art des Zusammenhangs zwischen innerem Willensvorgang und äusserer Handlung aufs lebhafteste erörtert, und der Neusensualismus liegt in heftigem Kampfe mit der voluntaristischen Psychologie, die den Begriff der psychischen

[1]) Philosophische Monatshefte, Bd. 25.

Tätigkeit nicht entbehren zu können glaubt. Alle diese Probleme werden aber auch von Biran erörtert, und Küthmann hat sich in seiner Darstellung bemüht, diese Beziehungen zur philosophischen Arbeit der Gegenwart überall klar hervortreten zu lassen.

Er behandelt B. als den ersten Vertreter einer ausgesprochenen „Willensphilosophie" und beginnt (S. 9—15) mit einer kurzen Darlegung des Willensproblems und seiner Beziehungen zur Erkenntnistheorie, Psychologie, Metaphysik und Ethik. Nachdem er sodann die Lehre Condillacs in den Grundzügen vorgeführt hat, geht der Verf. dazu über, uns mit den kritischen Einwänden B.'s gegen diese und mit seinem zentralen Begriffe des effort bekannt zu machen. Ein weiteres Kapitel behandelt „die geschichtlichen Anknüpfungspunkte der Theorie des effort" von Descartes bis Fichte, das folgende deren Ausgestaltung in Psychologie, Erkenntnistheorie und Metaphysik. Die nächsten Abschnitte bieten eine ziemlich umfangreiche Biographie des Philosophen und eine Übersicht der wichtigsten französischen Literatur über ihn, endlich einen Ausblick auf die weitere Entwickelung des Voluntarismus in der englischen und deutschen Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts bei Bain, Spencer, Schopenhauer und Wundt mit besonderer Rücksicht darauf, wie weit durch diese Denker die Grundanschauungen B.'s ihre Bestätigung oder Widerlegung gefunden haben. Zum Schlusse sucht der Verf. ein abschliessendes Urteil über die Leistungen B.'s zu bilden und seinen eigenen „philosophischen Horizont" in grossen Zügen zu umgrenzen. Es lässt sich an dem Buche K.'s gewiss im einzelnen mancherlei aussetzen; insbesondere scheint mir die Disposition keine ganz glückliche zu sein. Die Literaturübersicht hätte wohl besser ganz am Anfang oder am Ende Platz gefunden, die Biographie unmittelbar nach dem Kapitel über Condillac; diese Bedenken treten aber zurück gegenüber der Fülle des sachlichen Gehalts. Indem der Verf. neben Biran auch seine Zeitgenossen Cabanis, Bonnet, Destut de Tracy, Ampère, Laromiguière u. a. mit in den Kreis der Darstellung zieht, eröffnet er uns einen Einblick in die Bestrebungen einer Gruppe von Denkern, die gegenüber den Encyklopädisten und Materialisten in ihrer Eigenart zu wenig gewürdigt worden sind. Seine eingehende kritische Analyse des von B. aufgestellten voluntaristischen Systems wird allen, die sich als Erkenntnistheoretiker, Psychologen oder Metaphysiker mit dem Willensproblem befassen, mannigfache Anregung gewähren.

Sondershausen. **Dr. E. König.**

Schillers philosophische Schriften und Gedichte (Auswahl). Zur Einführung in seine Weltanschauung. Mit ausführlicher Einleitung herausgegeben von Eugen Kühnemann. Leipzig 1902. Verlag der Dürrschen Buchhandlung (Philosophische Bibliothek Bd. 103). 327 S.

Die Auswahl gibt, da sie hauptsächlich dem propädeutischen Unterricht in der Ober-Prima und dem Lehrerseminar, dann auch dem weiten Kreise der Gebildeten dienen will, „Über Anmut und Würde", „Über die ästhetische Erziehung des Menschen" Brief 1—9, „Über das Erhabene" und „Über naive und sentamentalische Dichtung"; an Gedichten aus Raumrücksichten nur das „Ideal und das Leben" und „Votivtafeln".

Die Einleitung, S. 5—94, ergänzt die Lücken der Auswahl durch eine sorgfältige Entwickelung der Schillerschen Grundbegriffe. Sie gibt jedem Gebildeten die Handhabe, sich eine wahre philosophische Bildung anzueignen, wie sie nach dem Urteil des Verf.s niemand besser mitzuteilen vermag als Schiller. Diesen unvergleichlichen pädagogischen Wert seiner Philosophie begründet V. im ersten Abschnitt seiner Einleitung S. 5—11. Nur von einem Meister schöpferischen Denkens könne man wahrhaft Philosophie erlernen, Schiller aber zeige seine Meisterschaft nicht nur durch die von Kant erlernte Tiefe systematischen Denkens, sondern auch durch die künstlerische Gestaltung, die seine Gedanken als eigenste, fruchtbarste Erlebnisse annähmen. Zudem führt er uns am besten ein in die klassische Welt des deutschen Idealismus. — Ein 2. Abschnitt „Über den Grund des Vergnügens an tragischen Gegenständen und über die tragische Kunst" S. 11—15 beginnt damit, uns die Entwickelung des noch unfertigen kantischen Schülers zu zeigen. Der 3. Abschnitt „Die Begründung des eigenen Standpunktes" S. 15—39 zeigt, wie Schiller seine eigene Philosophie in der kantischen Welt findet. Zunächst wird daher in lichtvoller Übersicht die Tat Kants in ihrer weltumbildenden Bedeutung dargelegt, vornehmlich als des Begründers der idealistischen Weltansicht, der dank der neuen Wendung seiner Methode den Idealismus schon in der theoretischen Philosophie zur Geltung gebracht, in der praktischen aber erst zum Siege geführt habe über den Naturalismus, insbesondere aber als des Begründers einer selbständigen Ästhetik, indem er, auch hier auf die Urteilsweise zurückgehend, den fundamentalen Unterschied des ästhetischen Verhaltens gegenüber dem wissenschaftlichen wie dem sittlichen erkennt: es ist kein objektives Prinzip des ästhetischen Urteils möglich. Hier findet V. den Übergang zu Schillers Begründung des eigenen Standpunktes in den 4 grossen Briefen an Körner vom Februar 1793. Mit grosser Sicherheit wird das Verhältnis zu Kant bestimmt: Schiller

findet zwar nicht das unmögliche objektive Prinzip des Geschmacks, aber doch durch seinen Satz: „Schönheit ist Freiheit in der Erscheinung", das allgemeine ästhetische Formgesetz und damit den Übergang zu den ästhetischen Objekten. — Auch im Verhältnis SCHILLERS zur Ethik KANTS, das V. im 4. Abschnitt S. 39—57 „Über Anmut und Würde" zeichnet, könne von keinem Widerspruch die Rede sein, auch hier spricht er nur die geheimsten Intentionen KANTS aus. Dem Grundgedanken KANTS von der Freiheit, der Selbstbestimmung des Menschen aus blosser Vernunft, gibt er nur eine andere Färbung; und doch zeigt KÜHNEMANN, wie gerade in dieser Nuance, der ästhetischen Erweiterung des Ideals vollendeter sittlicher Kultur, die eigentümliche Weltanschauung SCHILLERS mit der schon in seiner Menschheitsidee begründeten engen Verbindung der ästhetischen und ethischen Interessen bei voller Anerkennung der Selbständigkeit beider Prinzipien zum Durchbruch kommt. Im Anschluss daran skizziert V. „Die ästhetische Weltanschauung SCHILLERS" S. 52—57, in welcher das „Schöne" und das „Erhabene" die beiden notwendigen Ausdrucksformen der vollendeten Menschheit bilden.

„Die Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen" (Abschnitt 5, S. 57—74) eröffnen erst ganz „das reizvolle Schauspiel" des Hervorblühens einer sinnvollen Lebensanschauung aus wenigen Grundbegriffen, aus der einen Grundidee der ebenso notwendig ästhetischen wie moralischen Menschheit. Die ganze Tiefe der Schillerschen Deduktion aus diesem einen Punkte kann wohl nicht klarer dargestellt werden als V. getan hat. Die ästhetische Kultur in ihrer Unentbehrlichkeit für Bildung und Erziehung des Einzelnen wie der Gesamtheit ist die Grundfrage der Briefe, die nach allen Seiten in tiefer philosophischer Begründung gewandt und beleuchtet wird. V. bewundert die Briefe als ein „Meisterstück echt idealistischen Philosophierens", darauf gerichtet, das Leben in seinen Aufgaben und Motiven ästhetisch zu begreifen und ihm im Hinblick auf das Kulturideal der ästhetisch sich darstellenden Menschheit einen neuen Adel zu verleihen; die kleine Abhandlung „Über das Erhabene" aber (Abschnitt 6, S. 74—78), welches die ästhetische Erziehung des Menschen vollendet, rühmt V. als vollendetes Kunstwerk wegen der vollkommenen Einheit des allgemeinen philos. Gedankens und des einzigen heroisch gestimmten Menschen.

Der gedankenreiche 7. Abschnitt „Über naive und sentimentalische Dichtung" S. 78—91, wo SCHILLER zum erstenmal auch für die Dichtung wie bisher für die Kunst „ein zusammenhängendes Verständnis ihrer unverlierbaren und unentbehrlichen Bedeutung für die Menschheit erreicht", wiederum vom klaren Kulturideal aus, erscheint

dem Verf. gleichfalls als vollwertiges Kunstwerk und „noch immer als die hohe Schule literarischer Kritik und des praktischen Begreifens", wovon sich Rez. nur nicht zu überzeugen vermag, soweit die Distinktion des Naiven und Sentimentalischen in Frage kommt, wohl aber in bezug auf „die Idee grosser Poesie", die „Berichtigung der üblichen Auffassungen von der Aufgabe der Poesie", und auf die Unterscheidung von „Idealist und Realist". Eine „Kurze Überleitung zu den philosophischen Gedichten" bildet den Schluss der Einleitung. S. 91–94.

Es gibt ihr besonderen Reiz, dass Verf. mit seiner starken Persönlichkeit ohne Einschränkung für die Lebensarbeit Schillers eintritt, die ihr Werk noch nicht getan habe, für „alle die teuren, Leben wirkenden Gedanken", die heute so fruchtbar und neu seien wie je, ja wie der Gedanke der künstlerischen Durchbildung des Menschen moderner als „am ersten Tag, da wir um die ästhetische Ausgestaltung unseres Lebens uns leidenschaftlich und ein wenig altklug bemühen, um uns recht als Menschen fühlen zu können". — Ein sorgfältig ausgearbeitetes Sachregister S. 318—27 erhöht die praktische Brauchbarkeit des gediegenen Buches.

Hildesheim. **Goebel.**

Karl Vorländer: Geschichte der Philosophie. I. Bd. Philosophie des Altertums und des Mittelalters (X u. 292 S.) 2,50 Mk. II. Bd. Philosophie der Neuzeit (VIII u. 539 S.). 3.60 Mk. Leipzig 1903, Verlag der Dürrschen Buchhandlung (Philosophische Bibliothek Bd. 105 u. 106).

Vorländer bietet in seinem Werke in erster Linie ein höchst schätzenswertes Hilfsmittel für den philosophischen Unterricht an der Hochschule. Es ist ja bekannt, dass von Studierenden noch heute vielfach das kleine Kompendium von Schwegler benutzt wird, aber dieses ist doch etwas gar knapp und zudem vielfach veraltet — ist ja doch die 1. Auflage bereits 1848 erschienen — und es hat auch in den späteren Auflagen wenig tiefgreifende Änderungen erfahren. Das Bedürfnis nach einem solchen Hilfsbuch für den Unterricht in der Geschichte der Philosophie ist aber zweifellos vorhanden; wie ja schon die wiederholten Neuauflagen des Schweglerschen Buches beweisen. Es scheint mir in der Tat zunächst für den Dozenten selbst wünschenswert zu sein, wenn er ein solches Kompendium — freilich eines, das er mit gutem Gewissen empfehlen kann — als im Besitz seiner Hörer befindlich voraussetzen kann. Er darf sich dann die meisten Angaben über den Lebensgang der einzelnen Philosophen und über die einschlägige Literatur ersparen, er kann auch über ganze Partien in der Geschichte der Philosophie,

die nur von allgemein kulturgeschichtlichem oder literarhistorischem Gesichtspunkt grössere Bedeutung haben, rascher hinweggehen und er kann so mehr Zeit gewinnen für die Darstellung der grossen philosophischen Probleme und der Versuche sie zu lösen. Er kann auch seinen mündlichen Vortrag freier gestalten, er braucht sich nicht durch die Rücksicht auf das Nachschreiben der Hörer allzusehr hemmen zu lassen oder gar zum Diktieren zu greifen. Auch für die Studierenden erwachsen aus dem Gebrauch eines geeigneten Hilfsbuches mancherlei Vorteile. Sie können schon vorher den in der nächsten Vorlesung zur Behandlung kommenden Abschnitt durchlesen: eine solche erstmalige Orientierung erleichtert, wie vom psychologischen Standpunkte leicht zu verstehen ist, das Verständnis der Vorlesung in hohem Grade; sie können ihr Nachschreiben auf solche Punkte beschränken, in denen der Dozent etwa eine von der des Buches abweichende Auffassung vertritt oder diesen oder jenen Gegenstand weiter ausführt. Sie können so im wesentlichen sich darauf konzentrieren, dem Vortrag geistig zu folgen, ihn mit durchzudenken, während bei dem gewöhnlichen hastigen Nachschreiben gar manches Gehörte direkt in die Feder fliesst, ohne wirklich nach seiner Bedeutung aufgefasst zu sein — und wie viel Irriges läuft dabei unter, zumal bei Namen, Büchertiteln usw.!

Das Vorländersche Buch ist durchaus exakt und wissenschaftlich zuverlässig gearbeitet, es steht völlig auf der Höhe der heutigen Forschung und kann so den Studierenden als Hilfsbuch für den philosophiegeschichtlichen Unterricht warm empfohlen werden.

Ob es auch für einen weiteren Kreis von Gebildeten zum Selbststudium geeignet sei, wage ich nicht mit derselben Bestimmtheit zu behaupten. Für manchen Philosophen lässt sich, wie mir scheint, ein wirkliches Verständnis durch eine Darstellung, die sich immerhin in ziemlich engem Rahmen halten muss, überhaupt nicht erzielen. Jedenfalls ist die Sprache des Buches fast durchweg von erfreulicher Klarheit und Frische, auch ist der Verfasser trotz seines neukantianischen Standpunktes ernstlich und mit Erfolg bemüht, möglichst objektiv zu bleiben. Es dürfte übrigens in Erwägung zu ziehen sein, ob nicht um des didaktischen Zweckes willen noch häufigere beurteilende Bemerkungen angebracht wären. Auch könnte bei einer Neubearbeitung vielleicht angestrebt werden, dass die historische Darstellung noch mehr der systematischen vorarbeite, dass sich also noch schärfer — durch gegenseitige Hinweise und eine gewisse Übereinstimmung in der Darstellung — heraushebe, welches die grossen durchgehenden Probleme auf den einzelnen Gebieten der Philosophie sind, welche von den Lösungsversuchen

derselben nur noch historische Bedeutung haben und welche Auffassungen auch heute noch einander gegenüberstehen.

Was Auswahl und Anordnung des Stoffes und das Mass der Literaturangaben betrifft, so glaube ich, dass der Verfasser darin im allgemeinen das Richtige getroffen hat. Einige Wünsche, die ich in dieser Beziehung auszusprechen hätte, sowie Bemerkungen teils kritischer, teils charakterisierender Art hinsichtlich einzelner Sätze oder Partien des Buches will ich hier zum Schlusse zusammenstellen.

(Zu Bd. I. S. 19 u. 21.) Ich zweifle, ob der Zusammenhang der milesischen Naturphilosophen mit der „positiven Wissenschaft" (abgesehen von Anaximander) mit solcher Bestimmtheit behauptet werden kann. Ihre wissenschaftlichen Sätze könnten auch mehr zufällig übernommene Kenntisse sein.

(Zu Bd. I S. 25 ff.) Die pythagoreische Philosophie würde ich schon aus didaktischen Gründen lieber unmittelbar vor DEMOCRIT und den Sophisten behandelt sehen, da die Herauslösung des mathematischen Elements eine höhere Abstraktionsfähigkeit zeigt, als wir bei den anderen Philosophen der ersten Periode wahrnehmen: selbst die Eleaten kommen ja von einer Gebundenheit an den sinnlichen Eindruck nicht los. Chronologische Schwierigkeiten bestehen für diese Gruppierung nicht, da die pythagoreische Lehre für uns im wesentlichen durch PHILOLAOS vertreten ist. Sollte übrigens nicht auch die Lehre von den vier irdischen Elementen bei den Pythagoreern von Empedocles erst übernommen sein?

(Zu I S. 32.) Ich halte es für psychologisch wahrscheinlicher, dass bei XENOPHANES seine religiös-philosophische Lehre der Ausgangspunkt für seine kühne Kritik des Volksglaubens war, als dass seine Gottesauffassung aus seiner Kritik entsprungen wäre, wie VORLÄNDER meint.

(Zu I S. 53 f.) V. bestreitet, dass man das System des DEMOCRIT als Materialismus bezeichnen dürfe. Ich glaube, hier muss schärfer geschieden werden. In der Metaphysik ist DEMOCRIT zweifellos Materialist, weil er die Materie als die einzige „eigentliche" Wirklichkeit betrachtet. In seiner Erkenntnistheorie ist er allerdings nicht Sensualist, aber er wäre wohl zutreffender als Rationalist zu bezeichnen, denn als „kritischer Idealist", wie V. es tut. Diese letztere Benennung rückt ihn doch wohl allzu nahe an KANT heran und lässt bei ihm ein klareres Bewusstsein seines tatsächlichen erkenntnistheoretischen Standpunkts annehmen als mit Sicherheit bewiesen werden kann.

(Zu I S. 85 ff.) In der Darstellung der Platonischen Ideenlehre

ist ganz die von COHEN und NATORP vertretene Auffassung, dass die Ideen „Denksetzungen“, „Methoden“, nicht „Dinge“ seien, durchgeführt. Daneben dürfte wohl der Wertcharakter der Ideen noch schärfer hervorzuheben sein.

(Zu I S. 107.) Die „Idee des Guten“ bei PLATO dürfte mit NATORP näher zu bestimmen sein als die Idee der Gesetzlichkeit überhaupt, als die Bestimmung des Unbestimmten, die Einheit des praktischen Bewusstseins.

(Zu I S. 116.) Dass V. die „Theologie“ PLATOS absichtlich ganz ausschliesst, möchte ich nicht ohne weiteres gutheissen, schon im Hinblick auf das Vorwalten des Theologischen bei den Neuplatonikern.

(Zu I S. 136 ff.) Genauere Angaben über die Lehre des ARISTOTELES von der Sinnesempfindung und von der Willensfreiheit wären doch wohl wünschenswert. In der Ethik des ARISTOTELES müsste hervorgehoben werden, dass das höchste Gut für ihn zu erreichen ist durch die spezifische Art der Betätigung der Menschen, auf die er gerade seiner Natur nach angelegt ist, und dass dies gerade die Vernunftbetätigung ist d. h. „das theoretisch erkennende und danach handelnde Geistesleben des Denkers“, um mit SIEBECK (ARISTOTELES 2. A. S. 100) zu reden. Die Katharsis möchte ich auch mit SIEBECK (S. 119) lediglich als Läuterung der an sich drückenden Affekte der Furcht und des Mitleids sehen, nicht auch als eine Reinigung von diesen Affekten. Überhaupt dürfte bei einer Neubearbeitung gerade für ARISTOTELES die stärkere Benutzung des Siebeckschen Buches zu empfehlen sein.

Während bei ARISTOTELES mir eine ausführliche Behandlung mehrfach angebracht erscheint, dürfte wohl die Darstellung der Philosophie im römischen Weltreich in den §§ 44—48 ohne Schaden manche Kürzungen erfahren können, dagegen scheint mir bei PLOTIN die Herausarbeitung der Begriffe „Bewusstsein“ und „Selbstbewusstsein“ erwähnenswert.

(Zu I S. 209 f.) Aus der Darstellung des Gnostizismus kann wohl manches lediglich Theologische ausgeschieden werden.

(Zu I S. 214 f.) Vielleicht könnten die ältesten Kirchenväter geradezu nach ihrer feindlichen oder freundlichen Stellung zur antiken Philosophie und Bildung gruppiert werden.

(Zu I S. 229.) Hier ist der Ausdruck „triumphierende“ Kirche nicht dem katholischen Sprachgebrauch entsprechend angewandt, da er hierin lediglich die Seligen im Himmel bedeutet.

(Zu II S. 32.) Bei BODIN und ALTHUS wäre doch wohl zu erwähnen, dass der Begriff des „Naturrechts“ auch der scholastischen Philosophie geläufig ist.

(Zu II S. 40 ff.) Mit Recht wird hier Galilei als der „eigentliche Begründer oder doch Wegbahner der neueren Philosophie" an die Stelle Bacos gesetzt.

(Zu II S. 214 ff.) Dass die Darstellung der Kantischen Philosophie trefflich gelungen ist, war bei Vorländers eingehender Beschäftigung mit Kant zu erwarten, bei der grossen Bedeutung die aber gerade Kant für den heutigen philosophischen Hochschulunterricht hat, liegt darin ein besonders wertvoller Vorzug seines Buches. Einen gleichen möchte ich finden in der ausführlichen Darstellung der Philosophie der Gegenwart. Denn gerade für den philosophisch interessierten Studenten ist es doch ein begreifliches Bedürfnis, sich zunächst einmal hierüber zu orientieren. — Einige nähere literarische Angaben über den Neuthomismus, als S. 434 bietet, wären doch wohl erwünscht. Auch H. Münsterbergs Grundzüge der Psychologie (Leipzig 1900) sollten nicht fehlen. Er ist übrigens kein Vertreter des „Psychologismus", wie es nach S. 514 scheinen kann, sondern gerade einer seiner Gegner.

Giessen. **August Messer.**

Ludw. Woltmann: Politische Anthropologie. Eine Untersuchung über den Einfluss der Deszendenztheorie auf die Lehre von der politischen Entwickelung der Völker. Eisenach und Leipzig, 1903. 326 S. Preis 6 Mk.

Dieser Einfluss „zeigt sich einerseits in der evolutionistischen Auffassung der Familienformen, der Stände und Staaten, andererseits in dem Nachweis, dass der Entwickelungsprozess der sozialen und politischen Formationen ein biologischer Vorgang ist, der im Dienste der physiologischen Zucht und intellektuellen Entfaltung des Menschengeschlechts steht" (S. 245). Nicht die soziologische (Ratzenhofer), nicht die anthropogeographische (Ratzel), sondern die anthropologisch-biologische Staatsidee wird also vertreten. Diese wird allenthalben beherrscht von den Gedanken der Vererbung, Anpassung, Auslese (Lamarck, Darwin, Weismann), und findet ihren Kernpunkt im Rassenproblem (Gobineau, G. Klemm, Reibmayr, Bagehot). Die unter den Völkern ungleich verteilte „physiologische Rassenpotenz" (S. 249), entscheidet im Daseinskampfe der Völker; politischer Niedergang führt auf Rassenentartung, diese auf unzweckmässige Kreuzungen zurück; kurz, „was den geschichtlichen Veränderungen zugrunde liegt, ist ein fortwährender Rassewechsel" (S. 247). „Es ist die natürliche Zuchtwahl im Daseinskampfe, ... welche die soziale Geschichte des Menschengeschlechts beherrscht" (S. 193). „Alle soziale Gliederung und Ordnung ist physiologisch bedingt" (S. 192). „Die Sonderung der Gesellschaft in Stände und Berufe ist das Ergebnis einer Arbeits-

und Herrschaftsteilung auf Grund der Differenzen körperlicher und seelischer Fähigkeiten" (S. 279). Verfassung und Gesetzgebung sind nichts als „die intellektuell vermittelte soziale Anpassung einer Rasse und ihre Existenz- und Entwickelungsbedingungen" (S. 154). Auch „die Befähigung zur politischen Herrschaft und Gesittung ist physiologisch bedingt" (S. 225); alles Bedeutendste, was in der Menschheitsgeschichte geleistet worden ist, ist speziell Grosstat der nordgermanischen Rasse (S. 255; vgl. H. St. Chamberlain).

Verfasser ist Arzt. Sein „monistischer" Standpunkt ist, wennschon uneingestanden, der materialistische. Nur vom Standpunkte des Materialismus aus sind des Verfassers Ergebnisse konsequent. Denn nur unter dieser Vorausgabe beherrscht die mechanische Naturkausalität alles geschichtliche Geschehen. Auch die Anpassung Darwins ist in diesem Sinne nicht Teleologismus, sondern Mechanismus. Male eine Nervenfaser, und du hast die ganze Weltgeschichte mit Einem Striche gezeichnet! — Eine Polemik gegen den Materialismus ist weder dieses Ortes, noch gegenwärtig mehr an der Zeit. Man braucht nicht an dem Hegel-Rankeschen Geschichtsidealismus festzuhalten; man braucht auch denjenigen nicht zu folgen, welche nur eine teleologische Geschichtsbetrachtung wollen gelten lassen; man wird vielmehr zugeben dürfen und müssen, dass das Kausalgesetz auch in der Geisteswelt seine Bedeutung behält und der Satz vom Grunde (als der ratio sufficiens agendi) auch für die Erkenntnis des geschichtlichen Lebens oberste Richtschnur ist. Verkehrt aber ist und bleibt es, die Tatsachen des geistigen Lebens als blosse Anhängsel zum Naturgeschehen zu betrachten und lediglich aus letzterem kausal erklären zu wollen. Der Gegensatz Natur und Geist ist vielleicht vom Standpunkt einer dritthöheren Einheit aus zu überwinden; ihn überwinden wollen aber dadurch, dass man, sei es die Natur, sei es den Geist einfach wegdisputiert, heisst gründlich fehlgehen. Einem jeden von beiden bleibe vielmehr innerhalb seiner Grenzen sein gutes Recht. Die Sozial- und Staatswissenschaft, ebenso wie die Geschichte nun sind Geisteswissenschaften; sie fördern zu wollen durch Erklärungsgründe und Methoden, die nur der Naturwissenschaft angehören, heisst also Steine statt Brot darbieten. Wie trifft auch hier wieder der Stagirit das Richtige — ein Mann, der doch wahrlich den Naturwissenschaften das Ihre gab: *Δηλον οτι δει τον πολιτικον ειδεναι πως τα περι ψυχην* (Eth. Nic. I 13). Psychologische Grundlegung der Geisteswissenschaft, das ist es, was not tut. Jene angeblich philosophische Behandlung der Staatslehre, welche in durchaus unpsychologischer, scholastischer Weise das ganze reiche Gebiet der Politik nur als ein Stück des sog. Allgemeinen Staatsrechtes auffasste, ist

uns in ihrer Unzulänglichkeit längst fühlbar geworden. Was die Gegenwart erstrebt, ist aber anderseits auch nicht eine auf den Tatsachen der Biologie und Physiologie, sondern einzig und allein eine auf den Grundtatsachen einer erkenntnistheoretisch besonnenen Psychologie sich aufbauende Staatslehre: eine Politische Psychologie ist das wahre Bedürfnis unserer Zeit.

Stehe ich hiernach der Politischen Anthropologie des kenntnisreichen Verfassers im Endergebnis ablehnend gegenüber, so bleibe ich ihm doch dankbar für die vielerlei nutzbaren Belehrungen und Anregungen, welche das Buch bietet.

Leipzig. **Hans Reichel.**

Prof. Dr. Paul Schwartzkopff: Das Leben als Einzelleben und Gesamtleben. Fingerzeige für eine gesunde Weiterbildung von Kants Weltanschauung. Halle a. S. und Bremen, C. Ed. Müller. 1903. 130 S.

Schon in einer Selbstanzeige (Zeitschr. B. 121, S. 115f.) hat Verf. darauf hingewiesen, dass sein Büchlein einen Versuch bilde, Individualismus und Universalismus miteinander zu versöhnen. „Einzelleben im Gesamtleben“ erscheint ihm als die Formel, die allein die Wahrheit des vollen und ganzen Lebens ausspreche.

Im ersten Teil seines Buches „Kritik wichtiger moderner Anschauungen über das Leben als Einzelleben und Gesamtleben“ führt Verf. aus, dass die grossen Philosophen der neueren Zeit entweder das Einzelleben in seiner Wahrheit und Selbständigkeit verkannt hätten oder das Gesamtleben. Das abstrakte Kantische Denken führe in letzter Konsequenz zur Leugnung der relativen Selbständigkeit des Einzellebens, und das räche sich vom Standpunkt des gesunden unverdorbenen Gefühls, der höchsten Instanz auch in philosophischen Dingen, schwerer als die Verkennung des Gesamtlebens, deren sich Nietzsche in der ausschliesslichen Geltendmachung des individuellen Einzellebens schuldig mache. —

Im zweiten Teil gibt der Verf. „Fingerzeige zur rechten Auffassung des Lebens als Einzelleben und Gesamtleben“ und sucht damit zu einer gesunden Weiterbildung Kantscher Gedanken beizutragen. — Das Einzelleben begründet er psychologisch durch die Ursächlichkeit: Im Fühlen erleben wir unmittelbar unser Selbst als Ding, als Substanz oder als „Ursache“ im ursprünglichen Sinne, aus der lebendige Wirkungen hervorgehen; Dinglichkeit und Ursächlichkeit (auch Zeitlichkeit) seien somit metaphysische Kategorien, Formen des Seienden. Alle Dinge aber mit ihrem ursächlichen Geschehen würden durch die Wechselwirkung zu einer Gesamtwelt zusammengeschlossen, darin liege die Wahrheit des Gesamtlebens. Mit Lotze nämlich hält

der Verf. ein transeuntes Wirken für unbegreiflich, die Wechselwirkung erscheint ihm nur erklärlich bei Annahme einer umfassenden, allen Einzelwirkungen immanenten „Allursache". Diese, in der er den persönlichen Weltgeist erkennt, gehe jedoch nicht vollständig in den Einzelleben auf; sie ist ihnen zugleich transscendent. Verf. wendet sich gegen LOTZE, der die Einzelleben nur als unselbständige Teile oder als „Modi" und „Funktionen" des Alllebens bezeichne. Hiergegen ist noch zu bemerken, dass gerade auch LOTZE, wie neuerdings noch E. NEUENDORFF scharfsinnig gezeigt hat (Zeitschr. B. 121, S 36ff), dem Pluralismus in seinem monistischen System einen breiten Platz einräumt, ja dass er die „Freiheit der persönlichen Geister" für einen „durchaus fundamentalen Punkt" seiner Weltanschauung erklärt. Es ist darum nicht einzusehen, wie der Verf. LOTZE gegenüber etwas Neues bringt; gehen vielmehr schon bei LOTZE monistische und pluralistische Anschauungen „unversöhnt" nebeneinander her, so ist es bei SCHWARTZKOPFF auch nicht anders. Er hätte wohl richtiger sein Buch nicht „allen Verehrern KANTS", sondern allen Verehrern LOTZES gewidmet. Denn es ist in Lotzeschem Geiste geschrieben. Sein Verdienst beruht auf einer klaren, anschaulichen Darstellung, die auch dem gebildeten Laien tiefliegende philosophische Probleme nahe zu bringen weiss.

Hildesheim. **Goebel.**

J. UNOLD: Die höchsten Kulturaufgaben des modernen Staates. **München, J. F. Lehmann. 1902. 171 S. Preis 2,40 Mk.**

Dr. J. UNOLD hat schon früher in mehreren Schriften seine Gedanken über die Erfordernisse einer gesunden ethischen und politischen Kulturentwicklung dargelegt („Grundlegung für eine moderne praktisch-ethische Lebensanschauung" 1896, „Ein neuer Reichstag Deutschlands Rettung" 1897, „Aufgaben und Ziele des Menschenlebens" 1899.) Das jetzt vorliegende Buch bezeugt durchweg, dass der Verf. mit Energie und Sachkenntnis über die konkreten Aufgaben des Kulturlebens nachgedacht hat. Wir lernen darin eine Fülle von ernsten, persönlich durchgearbeiteten und eindrucksvoll vorgetragenen Überzeugungen kennen. Die philosophische Grundlegung, — die Ansichten des Verf. über die letzten Endzwecke des Menschenlebens und der Kultur, — ist allerdings vollständiger in seinen älteren Schriften niedergelegt.

In den Erörterungen über die geistig-wissenschaftliche und sittliche Kultur bekämpft der Verf. mit Schärfe die Herrschsucht

der Kirchen. Er findet es höchst gefährlich für die Zukunft und tief traurig, dass der moderne Staat immer noch die Konfessionen begünstige und ihnen die sittliche Erziehung der Jugend „ausliefere", wodurch mannigfaltige Heuchelei grossgezogen, unsere Jugend „grundsätzlich irre geleitet", in schwere Gewissenskämpfe verwickelt und ihre sittlichen Überzeugungen ausschliesslich auf einem Grunde aufgebaut werden, der sich in sehr vielen Fällen als unzuverlässig erweist. Die Kirche sei auf höherer Kulturstufe nicht mehr fähig, den gebildeten Kreisen die Regeln richtigen Verhaltens einzuprägen. Dagegen ist der Verf. davon überzeugt, dass es möglich sein wird, durch nationale Erziehung auf wissenschaftlicher Grundlage in der Jugend Begeisterung für das Vaterland und ein lebendiges Bewusstsein von den Pflichten des Menschen seinem Volke, künftigen Geschlechtern und der Menschheit gegenüber zu entzünden. Die Schuld der gegenwärtigen schiefen Lage falle zum grossen Teile auf die wissenschaftlich Gebildeten und die religiös Liberalen, die nicht gewagt haben, ihrer Pflicht gemäss ihre Konfessionslosigkeit offen zum Ausdruck zu bringen.

Der zweite Abschnitt des Buches: „Werden, Wesen und Ausbau des modernen Staates", füllt mehr als die Hälfte desselben (S. 49—140). Die liberale oder bürgerliche Demokratie, die in den modernen Republiken und in denjenigen Monarchien, wo der reine Parlamentarismus besteht (England, Belgien, Italien u. a.), zur Herrschaft gelangt ist, sei eine Form der Klassenherrschaft. Dagegen stelle die „echte konstitutionelle Monarchie", wie sie hauptsächlich auf deutschem Boden sich entwickelt habe, eine viel gerechtere und höhere Staatsform dar, die die brauchbaren Elemente der anderen, „niedrigeren" Staatsformen zu einem reichgegliederten Organismus vereinige und eine „Panarchie", d. h. Leitung des Ganzen nach den Erfordernissen des Gemeinwohls, ermögliche. Eine Ausbildung und Neuschaffung der Volksvertretung sei aber vonnöten. Das allgemeine gleiche Wahlrecht sei nämlich unvernünftig, ungerecht und führe zu agitatorischer Verhetzung des Volkes. An dem Prinzip „jeder Bürger ein Wähler" solle allerdings festgehalten werden, es sei aber eine Vertretung nach Berufsgruppen einzuführen, und zwar mit verhältnismässig starker Vertretung der „Staats- und Kulturinteressen"; die Beamten und die Vertreter der „freien Berufe" sollen nämlich ein Fünftel der Volksvertretung wählen. Der Verf. glaubt, dass auf diesem Wege die Volksvertretung „aus einem Tummelplatz öden, kleinlichen, gehässigen Parteigezänks zur ernsten Stätte sachkundiger, real-wissenschaftlicher Erörterung der verschiedenen Kulturinteressen" umgestaltet werden kann. Zuerst soll das System in den Vertretungen der deutschen Einzelstaaten durchgeführt werden, — da in diesen das

gleiche Wahlrecht zum Glück noch nicht besteht und beileibe nicht angenommen werden darf, — und der Verf. gibt ins Einzelne gehende Vorschläge betreffs der Verteilung der Vertreter unter den verschiedenen Berufsgruppen dieser Staaten.

Ein dritter, kurzer Abschnitt entwickelt etwas näher die Grundzüge der „staatsbürgerlichen Erziehung", die nach UNOLD geeignet wäre, aus dem emporwachsenden Geschlechte Bürger zu bilden, die die hohen Kulturaufgaben des XX. Jahrhunderts erfolgreich lösen würden. Auf natur- und geschichtswissenschaftlicher Grundlage sollen die Ziele, zu denen das Natur- und Menschenleben notwendig hinstrebt, sowie die Voraussetzungen, die einen ununterbrochenen Fortschritt gegen diese Ziele hin bedingen, in anschaulicher Weise gezeigt werden. Das höchste Ziel alles ethischen Strebens könne nichts anderes sein, als Erhaltung und Veredelung der Einzelnen und der Gattung; mit anderen Worten: die Ausbildung von vernünftigen und edlen Persönlichkeiten, die sich mit Bewusstsein und Begeisterung in den Dienst des Gemeinwohls stellen, die daher durch ihre Berufstätigkeit nützliche Glieder der Gesellschaft, zugleich auch tüchtige Bürger ihres nationalen Staatswesens und freudige Vorkämpfer für die Einigung und den Fortschritt der ganzen Menschheit sind.

Manche Ansichten und Vorschläge UNOLDS mögen prinzipiell oder praktisch verkehrt sein, jedenfalls verdient sein ernstes und scharfsinniges Denken mehr Aufmerksamkeit, als seine Arbeiten bis jetzt, soweit mir bekannt ist, gewonnen haben.

Helsingfors. **Arvid Grotenfelt.**

Erwiderung.

An Herrn Prof. Dr. H. CORNELIUS!

Herr HANS CORNELIUS, mein Fachkollege in München, ist in diesem Hefte[1]) so liebenswürdig gewesen, mein Buch „Grundlegung der empirischen Psychologie" einer wissenschaftlichen Besprechung zu würdigen, und mich dabei über die Tatsache eines „auffälligen Mangels geistiger Reife" aufzuklären. Ganz geknickt von sotaner Entdeckung bitte ich meinen verehrten Herrn Rezensenten es gütigst zu entschuldigen, dass ich weiterlebe und sogar die geistig unreife Feder noch einmal ansetze.

Es freut mich, verehrter Herr Kollege, dass Sie mich an meine liebe Münchener Studienzeit erinnern; und, wie gross auch mein Mangel an geistiger Reife sein möge, so soll er mich doch nicht abhalten, der in München empfangenen wissenschaftlichen Anregungen stets dankbarlichst zu gedenken. Doch gestatten Sie mir wohl, Ihnen

[1]) Vgl. S. 84.

zu sagen, dass meine Weltauffassung ihrem tiefsten Wesen nach in der aristotelischen Philosophie wurzelt, dass ich diese aber nicht erst in München in mich aufgenommen habe.

Ihr allgemeines Urteil über mein Buch lautet also, es verrate einen „auffälligen Mangel geistiger Reife“. Diese Belehrung drückt mich tief nieder. Doch richtet mich in etwas die Wahrnehmung wieder auf, dass Sie Ihrem Urteil eine Begründung beifügen; denn nicht nur werde ich so, eingedenk Ihrer Aufklärung, mich davor hüten, Ihr Urteil gehässig zu finden, sondern es steigt in mir sogar wie Frühlingsahnen die Hoffnung auf, meinen Mangel vielleicht in der Zukunft beseitigen zu können, indem ich von Ihrer Rezension lerne, wie ein geistig reifer Mann in wissenschaftlichen Fragen verfahren müsse. Nur zu diesem Zwecke erlaube ich mir darum, Ihre Belege der Reihe nach durchzugehen.

Da werde ich nun in Zukunft an erster Stelle mein Urteil über einen Autor dadurch begründen, dass ich einfach einige Sätze seines Buches gänzlich losgelöst von ihrem Zusammenhange zum Lesen aufgebe; denn dann kann es gewiss nicht fehlen, dass jeder diese Sätze falsch, unverständlich oder mindestens trivial finden wird. Würde ich anders verfahren, so wäre es mit den Beispielen von S. 9 u. S. 25 zu Ende; denn auf S. 9 fasst der erste Satz das Ergebnis des vorausgehenden Abschnittes kurz zusammen, während der zweite Satz zum Folgenden gehört, indem er die Erfahrungsbearbeitung dem Erfahrungsmaterial gegenüberstellt. Auch würde dann der Satz S. 25 Berechtigung gewinnen, da er die Antwort auf einen Einwurf des Inhaltes ist, unsere Begriffe über das Wirkliche seien vom Wirklichen unabhängig.

An zweiter Stelle werde ich in Zukunft einem Autor dadurch Widersprüche nachweisen, dass ich mich an einige äussere Worte halte, aber beileibe mich hüte, die fraglichen Stellen aufmerksam und gründlich zu lesen. Würde das nämlich geschehen, so wären ja die Widersprüche möglicherweise gar nicht vorhanden. Da wird auf S. 152 davor gewarnt, die Affekte mit den Objektempfindungen zu verwechseln, und auf S. 7 heisst es, auch die ursprünglichen Affekte d. h. Gefühlszustände seien Empfindung, wenn und soweit man als das wesentliche Merkmal der Empfindung die Ursprünglichkeit ansehe. Freilich ist auf derselben S. 7 ausdrücklich hinzugefügt: „nur sind alsdann die Objektempfindungen von den Affektempfindungen zu unterscheiden“, und ist also dort schon genau dieselbe sachliche Unterscheidung gemacht worden wie auf S. 152. — Auf S. 150 werden Gefühlswirkungen der Objekte auf das Subjekt anerkannt, und auf S. 56 wird gesagt, das Subjekt könne in der Objektempfindung ausser den Objekten nichts wahrnehmen. Nun ist dies

leider nicht „genau das Gegenteil", sondern gar kein Gegenteil, wenn man gründlich liest; denn auf S. 56 handelt es sich um eine Polemik gegen Brentanos Lehre von unserer Wahrnehmung der Empfindungsakte und nicht nur der Empfindungsobjekte. Dieser gegenüber wird die Wahrnehmung der Empfindungsakte bestritten. Empfindungsakte aber und Gefühlswirkungen der Objekte sind natürlich etwas ganz und gar Anderes.

An dritter Stelle werde ich möglichst allgemeine Bemerkungen, auf die sich niemals etwas Rechtes erwidern lässt, einflechten, und werde also von vielen unbewiesenen Behauptungen, trivialen Sätzen und dgl. sprechen. Um aber dadurch nicht in den Verdacht der Voreingenommenheit zu kommen, werde ich nun einige Anerkennung hinzufügen. Allerdings könnte diese den guten Eindruck der bisherigen Kritik etwas gefährden, und so werde ich nun an vierter und letzter Stelle dem Autor einige Blätter von seiner wissenschaftlichen Ehre dadurch abpflücken, dass ich den Vorwurf nicht gekennzeichneter „Entlehnungen" gegen ihn erhebe, mich aber wohl hüte, beim Beweise allzusehr ins detail zu gehen, weil sonst der Vorwurf vielleicht nicht berechtigt bliebe. Und nun ist der Autor mausetot; nur muss er mir noch den einzigen Gefallen tun, zu meinen Worten zu schweigen. — Allein, meine „geistige Unreife" ist so gross, dass ich zu dem Vorwurf der „Entlehnung", den ich nur wegen des auffälligen Mangels an geistiger Reife nicht für ehrverletzend finde, nicht schweige, sondern das Wort nehme. Auf S. 72 wird der Begriff des „Intentionalen" eingeführt. Nun ist der Begriff der intentio der wissenschaftlichen Welt nicht ganz unbekannt; denn er ist seit Albertus M. und Thomas v. Aquin ein so fundamentaler Begriff der scholastischen Philosophie, dass ihn heute jedes Kompendium der scholastischen Psychologie enthält, und er also Gemeingut geworden ist. Allein die Verwertung dieses Begriffes auf S. 72 gegen Behauptungen der Immanenzphilosophie im Gegensatz zum Begriff des Terminativen ist durchaus des Autors eigene, selbständige Leistung. Wenn vielleicht, was er nicht weiss, andere diese Begriffe ebenso angewandt haben, so würde ihn das freuen; entlehnt aber hat er diesen etwaigen Anderen seinen Gebrauch des Begriffes darum doch nicht.

Und nun, wo ich am Ende der Belehrung stehe, wie man in der Wissenschaft verfahren müsse, um nicht durch Mangel an geistiger Reife aufzufallen, gerate ich ganz in Verwirrung; denn ich sehe, dass keine einzige der in der Rezension vorgebrachten Begründungen zutrifft, und weiss nun wirklich nicht recht, wo eigentlich die Tatsache des „auffälligen Mangels geistiger Reife" aufgeklärt ist, ob in dem

rezensierten Buche oder in seiner Rezension. Ja, das macht eben der auffällige Mangel an geistiger Reife.

Münster i. W. Prof. **Jos. Geyser.**

Zu Herrn Geysers Erwiderung habe ich zu bemerken:

1. An der Logik der von mir zitierten Satzverbindungen (S. 9 u. S. 25) kann der Zusammenhang nichts bessern, auf welchen Herr G. sich beruft; die Konjunktionen „darum namentlich" und „denn" beziehen sich nicht auf jenen weiteren Zusammenhang.

2. Die Widersprüche zwischen S. 7 u. S. 152, S. 56 u. S. 150 sucht der Verf. jetzt dadurch zu beseitigen, dass er andere, den Sinn verändernde Ausdrücke an Stelle der in seinem Buche gebrauchten unterschiebt. Weder auf S. 152 noch auf S. 56 ist von „Objektempfindungen" die Rede; die Behauptung des Herrn G. über das, was auf diesen beiden Seiten von ihm gesagt sei, ist also tatsächlich unrichtig.

3. Die Belesenheit des Verf. sowie sein Studium in München konnten den Schluss nicht nahelegen, dass er wirklich die Anwendung des Begriffs des „Intentionalen" auf S. 72 für seine eigene originelle Leistung hielt. Von anderen Stellen, die mir bei der Lektüre seines Buches als schon bekannt auffielen, mag seinem Wunsche gemäss hier noch eine erwähnt sein. S. 5 wird ein erstes Prinzip genetischer Analyse formuliert, wonach „alles dasjenige, ohne was die Erfahrung überhaupt nicht wäre, auch ursprünglich der Erfahrung angehören muss". Man möge damit meine (dem Verfasser nicht unbekannte) Psychologie S. 11 zusammenhalten.

Endlich habe ich noch zu erwähnen, dass ich mich keineswegs der Münchener Studienzeit des Herrn G. erinnere. Nur aus den Münchener Reminiszenzen, die mir in seinem Buch unzweideutig entgegentraten, schloss ich, dass er in München studiert haben müsse; was mir dann von anderer Seite bestätigt wurde.

München. **H. Cornelius.**

Selbstanzeige.

Dr. Heinrich Pudor: Die neue Erziehung. Essays über die Erziehung zur Kunst und zum Leben. Leipzig. Verlag von Hermann Seemann Nachfolger. 339 S. Preis 5 Mk.

Die Erziehung ist die Grundlage aller Reformfragen. Fast alles im Leben des Menschen ist Sache der Erziehung. Fast alle Mängel

der Bildung und Sitte sind auf Rechnung fehlerhafter Erziehung zu setzen, das gilt nicht nur vom privaten, sondern teilweise sogar vom öffentlichen Leben. Deutschland, nicht etwa nur Russland, steht vor schweren inneren Krisen. Es hat zu wählen zwischen Reform und Revolution. Soll erstere in Frage kommen, so muss sie von Grund aus erfolgen und die Erziehung hat dabei das wichtigste Wort zu sprechen. „Fangt es aber mit der Jugend an, und es wird gelingen", sagt Goethe. Aber man wolle nicht denken, dass die Erziehung nur für die Jugend in Frage kommt. Das ist gerade der Krebsschaden unserer Zeit, dass die Erziehung der Regel nach mit dem achtzehnten oder vierundzwanzigsten Lebensjahr ihr Ende nimmt, während nur das Lebensende ihr ein Ziel setzen sollte. Dazu kommt, dass die Erziehung heute, wie von immer mehr Seiten zugestanden wird, eine einseitig formalistische ist, die zuviel Unterricht (Gedächtnis-Stoff) und zu wenig wirkliche, den Menschen bildende Erziehung gibt. Sie ist vor allem aber einseitig geistig verstandesmässig, zu wenig ethisch und fast gar nicht leiblich. Diese harmonische Erziehung des Menschen ist das Programm des vorliegenden Buches „Die neue Erziehung". Der „Erweiterung der Erziehung" gelten die Kapitel Jugendspiele, Handarbeit, der Gartenbau in der Schule, der Sport in der Erziehung und der ganze VII. Teil des Buches, „Die Erziehung des Leibes". Als Autoritäten, die eine solche Erziehung in früheren Jahrhunderten vertreten haben, werden im I. Teil MONTAIGNE, PESTALOZZI, COMENIUS, REMBRANDT als Erzieher, LAGARDE behandelt.

Eine fernere, wesentliche und notwendige Ergänzung zur Erziehung ist „Die Erziehung zur Kunst", die im IV. Teile behandelt wird. Der Erziehung zur Musik ist der ganze dann folgende Teil gewidmet. Daran schliesst sich ein Kapitel über Volkserziehung. Als Volkserziehung ist zwar die ganze neue Erziehung gedacht: hier ist aber im engeren Sinne von Volkserziehung, wie sie die nordischen Volkshochschulen schon in fast idealem Sinne repräsentieren, die Rede. Endlich behandelt noch ein Teil verschiedene Lebensfragen und Erziehungsfragen, so die Erziehung des Weibes, die Selbsterziehung, die Erziehung zur Arbeit, vor allem aber den Enthusiasmus als Erziehungsmittel — gerade an dem fehlt es in unserer modernen grossstädtischen bureaukratischen Erziehung, obwohl doch alle Welt weiss, dass ohne Enthusiasmus noch niemals etwas Grosses geschaffen worden ist.

Notizen.

Der **Fünfte internationale Kongress für Psychologie** findet vom 26. bis 30. April d. J. in **Rom** statt. Die Arbeiten des Kongresses sind auf vier Sektionen verteilt: 1. Experimentelle Psychologie; 2. Introspektive Psychologie; 3. Pathologische Psychologie; 4. Kriminelle, pädagogische und soziale Psychologie.

Die Vortragssprache ist italienisch, deutsch, englisch, französisch. Vorträge haben angemeldet LIPPS-München (Die Wege der Psychologie), RICHET-Paris (L'avenir de la Psychologie et la Métaphysique), FLECHSIG-Leipzig, (Hirnphysiologie und Willenstheorien), BIANCHI-Neapel (La zona corticale del Linguaggio e l'Intelligenza), SCIAMANNA-Rom (Funzione psichiche e corteccia cerebrale), SOMMER-Giessen (Die Methoden der Untersuchung von Ausdrucksbewegungen), JANET-Paris (Les oscillations du niveau mental), SOLLIER-Paris (La conscience et ses degrés), SULLY-London (Relations of Psychology to Pedagogy), FLOURNOY-Genf (La Psychologie de la religion).

Meldungen und nähere Auskunft beim Generalsekretär Dr. SANTE DE SANCTIS, Via Depretis No. 92, Rom. Der Betrag für die Teilnehmerkarte (20 Fr., für die Damen der Teilnehmer 10 Fr.) ist an Herrn GIOVANNI LUCCIO, Ministerium des Unterrichts, Rom, einzusenden.

Der Vorstand der **Kant-Gesellschaft** hat beschlossen, einen Preis von 500 Mk. (ev. mehr) für die beste Bearbeitung des Themas: „KANTS Begriff der Erkenntnis verglichen mit dem des ARISTOTELES", auszuschreiben. Termin der Einlieferung: 1. Oktober 1906, Verkündigung des Preises: 22. April 1907. Die Arbeiten (in deutscher, englischer, französischer oder italienischer Sprache) sind an das Kuratorium der Universität Halle zu senden. Preisrichter sind die Professoren HEINZE, RIEHL und VAIHINGER in Halle. Nähere Auskunft durch den Geschäftsführer der Kantgesellschaft, Prof. Dr. H. VAIHINGER.

Der a. o. Professor der Philosophie an der Universität Würzburg Dr. K. MARBE ist an die Akademie für Sozial- und Handelswissenschaften in Frankfurt a. M. berufen worden.

Habilitiert: Dr. SCHNEIDER in Leipzig, Dr. FRANZ STRUNZ (für Geschichte der Naturwissenschaften, einschliesslich Naturphilosophie) an der deutschen technischen Hochschule zu Brünn.

NB. Mitteilungen, Personalien betreffend, werden von der Redaktion jederzeit gern entgegengenommen. Der Herausgeber.

Neu eingegangene Schriften.

(Eine ausführliche Besprechung der nachstehend aufgeführten Bücher und Schriften bleibt ausdrücklich vorbehalten!)

ADAMKIEWICZ, Prof. Dr. ALBERT, Über das unbewusste Denken und das Gedankensehen. Versuch einer physiologischen Erklärung des Denkprozesses und einiger „übersinnlicher" und psychopathischer Phänomene. VIII u. 64 S. Wien und Leipzig 1904. Wilhelm Braumüller, K. u. K. Hof- und Universitätsbuchhandlung. 1 ℳ 20 ₰.

ADICKES, E., Kant als Aesthetiker. Zur Feier von I. Kants 100jährigem Todestag (S.-A. aus dem Jahrbuch des Freien deutschen Hochstifts zu Frankfurt a. M. 1904. S. 315—338).

BALDWIN, J. MARK, and WARREN, C. HOWARD, Princeton Contributions to Psychology. Contents: 1. Imitation and Selective Thinking, Discussion between B. BOSANQUET and J. MARK BALDWIN. 2. The Limits of Pragmatism, J. MARK BALDWIN. 44 S. Princeton, N. J. 1904. The University Press. 50 Cents.

BASTIAN, Der Gottesbegriff bei JACOB BÖHME, I.-D. 45 S. Kiel. Druck von Lüdtke & Martens, vorm. L. Peters.

BJERRE, POUL, Der geniale Wahnsinn. Studie zu Nietzsches Gedächtnis. Autorisierte Übersetzung aus dem Schwedischen. 119 S. Leipzig. C. G. Naumann.

CANTECOR, G., Le Positivisme (édité dans la collection „Les Philosophes"). 143 S. Paris. Paul Delaplane.

CARTELLIERI, ALEXANDER, Über Wesen und Gliederung der Geschichtswissenschaft. Akademische Antrittsrede gehalten am 12. November 1904. 28 S. Leipzig 1905. Dyksche Buchhandlung. 80 ₰.

CERETTI, PIETRO, Saggio circa la Ragione logica di tutte le Cose. (Pasaelogices Specimen.) Versione dal latino del Professore CARLO BADINI. Con note ed introduzione di PASQUALE D'ERCOLE. — Vol. V (ed Ultimo). Essologia Sezione III. — La Natura Biologica. CXXXVIII u. 709 S. Turin 1905. Unione Tipografico-Editrice.

CESCA, GIOVANNI, L'Attivita psichica, Studio di Psicologia filosofica. 182 S. Messina 1904. Vincenzo Muglia, Editore.

EWALD, OSKAR, Die Probleme der Romantik als Grundfragen der Gegenwart. XIX u. 227 S. Berlin 1905. Ernst Hofmann & Co.

FECHNER, GUSTAV THEODOR, Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht. 2. Aufl. VI u. 274 S. Leipzig 1904. Breitkopf & Härtel. 3 ℳ.

GEISLER, VIKTOR, Was ist Philosophie? Was ist Geschichte der Philosophie? 60 S. Berlin 1905. Theodor Fröhlich.

GOMPERZ, Über die Wahrscheinlichkeit der Willensentscheidungen. Ein empirischer Vortrag zur Freiheitsfrage, mit einer Figur im Texte. (Sitzungsberichte der Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien. Philosophisch-Historische Klasse. Band CXLIX.) 17 S. Wien 1904. Carl Gerolds Sohn.

v. GROTTHUSS, Freiherr, Bücher der Weisheit und Schönheit. Kant, Kritik der reinen Vernunft. In verkürzter Gestalt (mit Abschnitten aus den Prolegomenen) herausgegeb. von AUG. MESSER. VII u. 188 S. Stuttgart 1905. Greiner & Pfeiffer. 2 ℳ 50 ₰.

HÖNIGSWALD, Dr. RICHARD, Über die Lehre Hume's von der Realität der Aussendinge. Eine erkenntnis-theoretische Untersuchung. VIII u. 88 S. Berlin 1904. C. A. Schwetschke & Sohn. 2 ℳ 40 ₰.

JACOBI, Dr. MAX, Das Weltgebäude des Kardinals Nikolaus v. Cusa. 50 S. Berlin 1904. Verlag von Albert Kohler. 1 ℳ 20 ₰.

JANSSENS, E., Le Néo-Criticisme de Charles Renouvier. Théorie de la connaissance et de la certitude. VIII u. 320 S. Louvain 1904. Institut supérieur de Philosophie. Paris, Félix Alcan.

JUVALTA, E, La Dottrina delle due Etiche di H. Spencer e la Morale come Scienza. VII u. 75 S. Pavia 1904. Premiato Stab. Tipografico successori Bizzoni. 1.50 L.

KANTS gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königl. preussischen Akademie der Wissenschaften. Bd. II. Erste Abt. Werke. 2. Bd. Vorkritische Schriften. II. 1757—1777. VIII u. 525 S. Berlin 1905. Reimer.

KOZLOWSKI, W. M., L'entente entre la Pologne et la Russie. 25 S. Paris 1903. Editions de l'Humanité nouvelle. 1 Frc.

— Logique et Histoire des Sciences: La combinaison chimique au point de vue de la théorie de la connaissance. (Bibliothèque du Congrès international de Philosophie) Paris, Librairie Armand Colin.

— Le Positivisme et les Nations opprimées. Discours prononcé à l'inauguration de la statue d'Auguste Comte le 18. mai 1902 (séance de l'après-midi) Extrait de la Revue occidentale. 7 S. Versailles 1902. Imprimerie Aubert.

KRETZSCHMAR, Dr. ERNST, Lessing und die Aufklärung. Eine Darstellung der religions- und geschichtsphilosophischen Anschauungen des Dichters mit besonderer Berücksichtigung seiner philosophischen Hauptschrift: „Die Erziehung des Menschengeschlechts". 172 S. Leipzig 1905. Bernhard Richters Buchhandlung. 2 ℳ 50 ₰.

KÜLPE, OSWALD, Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland. Eine Charakteristik ihrer Hauptrichtungen nach Vorträgen, gehalten im Ferienkursus für Lehrer 1901 zu Würzburg. Zweite Auflage. (Aus Natur und Geisteswelt. Sammlung wissenschaftlich-gemeinverständlicher Darstellungen

aus allen Gebieten des Wissens. 41. Bändchen.) 117 S. Leipzig 1904. B. G. Teubner. Preis geh. 1 ℳ, geb. 1 ℳ 25 ₰.

LECHALAS, GEORGES, Introduction à la Géométrie générale. IX u. 58 S. Paris 1904. Gauthier-Villars. 1 Frc. 75 Cts.

LEFÈVRE, Dr. L., Quelques Applications Psychologiques des Phénomènes de Suggestion et d'Auto-Suggestion. (Extrait de la Revue de Belgique.) 32 S. Bruxelles 1904. B. Weissenbruch.

LEVI, ADOLFO, L'indeterminismo nella Filosofia Francese contemporanea. La Filosofia della contingenza. X u. 300 S. Firenze 1904. Bernardo Seeber, Successore di Loescher & Seeber.

LIPOT, Dr. LICHTIG, Darstellung und Kritik der Grundprinzipien der Ethik Wundts. 127 S. Ersekujvár 1904. Buchdruckerei Samuel Kohn.

LUCKA, EMIL, Otto Weininger, sein Werk und seine Persönlichkeit. 158 S. Wien nnd Leipzig 1905. Wilhelm Braumüller, K. u. K. Hof- u. Universitätsbuchhändler. 3 Kr. = 2 ℳ 50 ₰.

MARCHESINI, GIOVANNI, Le finzioni dell' anima. Saggio di Etica pedagogica. VIII u. 302 S. Bari 1905. Gius. Laterza & Figli, Tipografi-Editori Librai. Biblioteca di cultura moderna.

MARVIN, WALTER T., Ph. D., An introduction to Systematic Philosophy. IX und 572 S. New York 1903. The Columbia University Press The Macmillan Company, Agents London; Macmillan & Co., Ltd.

MAYER, HANS, Blondlot's N-Strahlen. Nach dem gegenwärtigen Stande der Forschung bearbeitet und im Zusammenhange dargestellt. 37 S. Mähr. Ostrau und Leipzig 1904. R. Paupaschek, Robert Hoffmann.

MOFFA, FRANCESCO, L'etica di Democrito. Estratto dalla „Rivistadi Filosofia e Scienze Affini". Anno VI, Vol. I. 41 S. Bologna 1904. Stab. Tip. Zamorani e Albertazzi.

MOSES MARIA, Das Martyrium der Madonna. 7 S. Leipzig 1904. Verlag der Schriften Moses Maria. 1 ℳ.

— Danke Peter. 14 S. Leipzig 1905. Verlag der Schriften Moses Maria. 1 ℳ 50 ₰,

NIETZSCHE, FRIEDRICH, Gesammelte Briefe. Herausgegeben von ELISABETH FÖRSTER-NIETZSCHE und CURT WACHSMUTH. III. Band. 1. Hälfte. 330 S. Berlin und Leipzig 1904. Schuster & Löffler.

— Band XIV, Nachgelassene Werke. Unveröffentlichtes aus der Umwertungszeit. (1882/3—1888.) X u. 442 S. Leipzig 1904. Verlag von C. G. Naumann. geb. 11 ℳ, brosch. 9 ℳ.

QUEYRAT, FR., Les Jeux des Enfants, Etude sur l'imagination créatrice chez l'enfant. 1 vol. in-16 de la Bibliothèque de Philosophie contemporaine. Paris 1905. Felix Alcan. 2.50 Frcs.

RANZOLI, C., Dizionario di Scienze Filosofiche (Manuali Hoepli). 1. Band. VIII u. 700 S. Ulrico Hoepli, Mailand. 6.50 L.

REINKE, J., Philosophie der Botanik (Natur- und kulturphilosophische Bibliothek, Band I). VI u. 198 S. Leipzig 1905. Johann Ambrosius Barth. 4 ℳ, geb. 4 ℳ 80 ₰.

RICKERT, HEINRICH, Geschichtsphilosophie. (S-A. aus: „Die Philosophie im Beginn des 20. Jahrhunderts. Festschrift für KUNO FISCHER. 2. Bd. S. 52—135.) Heidelberg 1905. Carl Winters Universitätsbuchhandlung.

RIEHL, ALOIS, Philosophie der Gegenwart. 2. Aufl. 274 S. Leipzig 1904. B. G. Teubner.

ROSTAGNO, LUIGI ANDREA, Le idee pedagogiche nella filosofia cinica e specialmente in Antistene. Parte prima. (Introduzione-Educazione in generale e Educazione morale.) 61 S. Torino 1904. Carlo Clausen. 1.50 L.

SIMMEL, GEORG, Die Probleme der Geschichtsphilosophie. Eine erkenntnistheoretische Studie. Zweite, völlig veränderte Auflage. X u. 169 Seiten. Leipzig 1905. Duncker & Humblot. 3 ℳ.

STEIN, L., Der soziale Optimismus. VII u. 267 S. Jena 1905. Hermann Costenoble. 5 ℳ, geb. 6 ℳ.

STELLMACHER, Dr. phil. A., Auf neuer Bahn. Kleine Beiträge zu einem alten Kulturproblem. VII u. 140 S. Hamburg 1904. Gebrüder Lüdeking.

STERNBERG, Dr. THEODOR, Allgemeine Rechtslehre. 1. Teil: Die Methode. 2. Teil: Das System. Sammlung Göschen. Leipzig 1904. C. H. Göschen'sche Verlagsbuchhandlung. Preis jedes Bandes in Leinwand geb. 80 ₰.

STÖCKL, Dr. ALBERT, Lehrbuch der Philosophie. Neubearbeitet von Dr. GEORG WOHLGEMUTH. Erster Band. Lehrbuch der Logik. 8. Auflage. gr. 8°. XIV u. 479 S. Mainz 1905. Verlag von Kirchheim & Co. geh. 6 ℳ, geb. 8 ℳ.

SWOBODA, Dr. HERMANN, Studien zur Grundlegung der Psychologie. I. Psychologie und Leben. II. Assoziationen und Perioden. III. Leib und Seele. VIII u. 117 S. Leipzig und Wien 1905. Franz Deuticke. 2 ℳ 50 ₰.

TROELTSCH, ERNST, Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft. Vortrag gehalten auf dem International Congress of arts and sciences in St. Louis. Tübingen und Leipzig 1905. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 55 S. 1 ℳ 20 ₰.

UEBERWEG, FRIEDRICH, Grundriss der Geschichte der Philosophie bearbeitet und herausgegeben von Dr. MAX HEINZE. Zweiter Teil: Die mittlere oder die patristische und scholastische Zeit. Neunte neu bearbeitete, mit einem Philosophen- und Literatoren-Register versehene Auflage. 402 S. Berlin 1905. Ernst Siegfried Mittler & Sohn. 7 ℳ, geb. 8 ℳ 50 ₰.

WIHAN, R., Veritas, Organ zur Feststellung der Wahrheit in den wichtigsten Fragen der Menschheit und zur Herstellung eines geistigen Kontaktes aller Denker. No. 4: 64 S. No. 5: 80 S. Trautenau 1904. Selbstverlag des Herausgebers. je 40 Heller.

The Open Court Publishing Cie., Chicago:
1. BERKELEY, G., The Principles of Human Knowledge. 1902.
2. — Three Dialogues between Hylas and Philonous. 1904.
3. CARUS, P., Fundamental Problems Third ed. 1903.
4. — The Surd of Metaphysics. 1903.
5. Philosophical Classics: Religion of Science Library. No. 38, 45, 51.
6. HUME, The principles of Morals. 1900.

Macmillan & Co., New York, London.
7. ARNOLD, R. B., Scientific Fact and metaphysical Reality. 1904.
8. TRUMAN, N. E., Maine de Biran's Philosophy of Will. 1904.

The H. W. Wilson Co., Minneapolis.
9. The Philosophy of Hobbes in extracts etc. Selected by Fr. J. E. WOODBRIDGE. 1903.

Sigma Publishing Co., St. Louis.
10a. SNIDER, D. J., Ancient European Philosophy. 1903.
10b. — Modern European Philosophy. 1904.

James Maclehose & Sons, Glasgow.
11. LAURIE, H., Scottish Philosophy. 1902.

Dodd, Mead & Co., New York.
12. RILEY, J. W., The Founder of Mormonism. A Psychological Study of J. SMITH. 1902.

Houghton, Mifflin & Co., Boston and New York.
13. PALMER, G. H., The Field of Ethics. 1901.
14. — The Nature of Goodness. 1904.

Williams & Norgate, London.
15. HALL, L., The Evolution of Consciousness. 1901.

The Clarendon Press, Oxford.
16. BERKELEY, G., Works ed. by A. C. FRASER. Vol. I—IV. 1901.
17. CAMPAGNAC, E. T., The Cambridge Platonists. 1901.

Johnston & Penney, West Newton. P. A.
18. WALTER, J. E, Principles of Knowledge I/II. 1901—4.

J. B. Lippincott Co., Philadelphia.
19. DEWING, A. St., Introduction to the History of Modern Philosophy. 1903.

Ginn & Co., Boston and London.
20. WITMER, L., Analytical Psychology. 1902.
21. TURNER, W., History of Philosophy. 1903.
22. McKEAG, A. J., The Sensation of Pain and the Theory of the Specific Sense Energies 1902.

Cambridge, University Press.
23. BURNET, J., Aristotle on Education. 1903.

The University of Chicago Press.
24. Moore, A. W., Existence, Meaning and Reality in Locke's Essay and in Present Epistemology. 1903.
25. Shorey, P., The Unity of Plato's Thought. 1903.
26. King, J., The Psychology of Child Development. Sec. ed. 1904.
27. Moore, A. W., The Functional versus the Representational Theories of Knowledge in Locke's Essay. 1902.

The University Tutorial Press, London.
28. Stout, G. F., The Groundwork of Psychology. Sec. impr. 1903.
29. — A Manual of Psychology. Sec. ed. 1901.

University of Missouri.
30. The University of Missouri Studies. Vol. II, No. 3. Fr. Thilly, The Process of Inductive Inference. 1904.

Aus Zeitschriften.

Archiv für Philosophie.

I. Abteilung: Archiv für Geschichte der Philosophie (L. Stein). Berlin 1905. XVIII. Band, Heft 2: Buek, Die Atomistik und Faradays Begriff der Materie. — Sakmann, Voltaire als Philosoph. — Uebele, Herder und Tetens. — Derenbourg, Le commentaire arabe d'Averroès sur quelques petits écrits physiques d'Aristote. — Billia, Vétilles d'un lecteur de Platon. — Jungmann, Die Geschichte der Philosophie am zweiten philosophischen Kongress in Genf. — *Jahresbericht.* Struve, Die polnische Philosophie der letzten 10 Jahre. *Eingegangene Bücher.* — *Zeitschriften.*

II. Abteilung: Archiv für systematische Philosophie (L. Stein). Berlin 1904. X. Band, Heft 4: Pflaum, Die Aufgabe wissenschaftlicher Ästhetik. — Skala, Über die Verwechslung des sinnlich Angenehmen mit den Kunsteindrücken und einige andere Fragen der sogenannten empirischen Ästhetik. — Stern, Gerechtigkeit. — Staeps, Das Problem der Willensfreiheit vom Standpunkt des Sollens. — *Jahresbericht* über sämtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der systematischen Philosophie. — Goldscheid, V. Jahresbericht über Erscheinungen der Soziologie 1899—1904 (Schluss). — *Die neuesten Erscheinungen* auf dem Gebiete der systematischen Philosophie. — *Zeitschriften.* — *Bücher.*

Archives de Psychologie (Flournoy et Claparède). Genève 1904. Tome IV, No. 14: Schuyten, Comment doit-on mesurer la fatigue des écoliers? — Flournoy, Sur le Panpsychisme comme explication des rapports de l'âme et du corps. — Strong, Sur le Panpsychisme. — Leclère, La genèse de l'émotion esthétique. — Sergi, Les illusions des psychologues. — *Faits et Discussions.* — *Bibliographie.*

The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods (Woodbridge). Lancaster, Pa and New York 1904. Vol. I, No. 10: Strong, A Naturalistic Theory of the Reference of Thought to Reality. — Sheldon, A Study of Intensive Facts. — *Discussion.* — *Societies.* — *Reviews and Abstracts of Literature.* — *Journals and New Books.* — *Notes and News.*

No. 19: Marshall, Of Noetic Stability. — Overstreet, The Process of „Reinterpretation" in the Hegelian Dialectic. — *Discussion:* Strong, Idealism and Realism. — *Reviews and Abstracts of Literature.* — *Journals and New Books.* — *Notes and News.*

No. 24: Singer jr., Note on the Physical World Order. — Montgomery, The Meaning of Analysis. — *Discussions.* — *Reviews and Abstracts of Literature.* — *Journals and New Books.* — *Notes and News.*

No. 25: James, The pragmatic Method. — *Reviews and Abstracts of Literature.* — *Journals and New Books.* — *Notes and News.*

No. 26: Leighton, On the Metaphysical Significance of Relations. — *Discussion:* Meyer, Unscientific Methods in Musical Ethetics. — *Reviews and Abstracts of Literature.* — *Notes and News.* — *Index to the Volume I.*

1905. Vol. II, No. 1: Ewer, The idea of possibility. — Lutz, Biometry. — *Discussion:* Urban, The Application of Calculus to Mental Phenomena. — *Reviews and Abstracts of literature.* — *Journals and New Books.* — *Notes and News.*

Mind. (G. F. Stout.) London 1905. Vol. XIII. New Series. No. 53: Joachim, 'Absolute' and 'Relative' Truth. — Leuba, On the Psychology of a Group of Christian Mystics. — Joseph, Prof. James on Humanism and Truth. — Sidgwick, Applied Axioms. — Rogers, The Meaning of the Time-Direktion. — Maccoll, Symbolic Reasoning. — *Discussions.* — *Critical Notices.* — *New Books.* — *Philosophical Periodicals.* — *Notes.*

The Monist (Paul Carus). Chicago 1905. Vol. XV, No. 1. Poincaré, The Principles of Mathematical Physics. — Smith, Meaning of the Epithet Nazorean (Nazarene). — Herrick, The Passing of Scientific Materialism. — Birney, Did the Monks preserve the Latin Classics? — Gunlogsen, Icelandic literature. — Editor, The Christian Doctrine of Resurrection. — Edmunds, An Ancient Moslem Account of Christianity. — Keyser, Infinitude as a Philosophical Problem. — Arreat, Literary Correspondence: France. — *Criticisms and Discussions.* — *Book Reviews.*

Philosophisches Jahrbuch (C. Gutberlet). Fulda 1904. XVII. Band, Heft 4: Gutberlet, Der Wille als Weltprinzip. — Czaja, Welche Bedeutung hat bei Aristoteles die sinnliche Wahrnehmung und das innere Anschauungsbild für die Bildung des Begriffes? — Scherer, Sittlichkeit und Recht, Naturrecht und richtiges Recht (Fortsetzung). — Baur, Substanzbegriff und Aktualitätsphilosophie (Schluss). — Beck, Die Sittenlehre des Briefes an Diognet. — Stölzle, Zwei Briefe E. v. Lasaulx' zur Charakteristik des Philosophen Baader. — *Rezensionen und Referate.* — *Zeitschriftenschau.* — *Miszellen und Nachrichten.*

Fulda 1905. XVIII. Band, Heft 1. Dyroff, Das Ich und der Wille. — Scherer, Sittlichkeit und Recht, Naturrecht und richtiges Recht (Schluss). — Czaja, Welche Bedeutung hat bei Aristoteles die sinnliche Wahrnehmung und das innere Anschauungsbild für die Bildung des Begriffes? (Schluss). — Neher, Patritius Benedikt Zimmer. — Gutberlet, Der erste Kongress für experimentelle Psychologie. — *Rezensionen und Referate.* — *Zeitschriftenschau.* — *Miszellen und Nachrichten.*

The Philosophical Review (Creighton, Albee, Seth). New York 1905. Vol. XIV, 1: Marshall, The Relation of Aesthetics to Psychology and Philosophy. — Washburn, The Genetic Philosophy of Feeling. — Montague, A Neglected Point in Hume's Philosophy. — Wright, Natural Selection and Self-Conscious Development. — *Review of Books.* — *Summaries of Articles.* — *Notices of New Books.* — *Notes.*

2: Ladd, The Mission of Philosophy. — Erdmann, The Content and Validity of the Causal Law. — Proceedings of the Fourth Meeting of

the American Philosophical Association. — The Metaphysical Status of Universals. — *Reviews of Books* usw.

Revue de Métaphysique et de Morale (X. Léon). Paris 1905. 13e. année, No. 1: Leibniz, Trois dialogues mystiques inédits. Fragments publié avec une introduction par Jean Baruzi. — Belot, En quête d'une morale positive. — Evellin, La raison et les antinomies (Suite). — Weber, Les théories biologiques de M. René Quinton. — Lacombe, La représentation proportionelle à propos du livre de M. P. Lachesnais. — *Supplément: Nécrologie.* — *Livres nouveaux.* — *Revues et périodiques.* -- *Congrès de psychologie.*

Revue de Philosophie (E. Peillaube). Paris 1905. 5e année. No. 1: Moisant, La Pensée philosophique et la Pensée mathématique (1er article). — Duhem, La Théorie physique. IX. La Loi physique. — Huit, Les Notions d'infini et de parfait (Fin). — Vignon, Doctrines et opinions relatives à la philosophie biologique (1er article). — *Discussions.* — *Périodiques.* — *Analyses et Comptes rendus.* — *L'enseignement philosophique.* — *Fiches bibliographiques.*

Revue philosophique de la France et de l'Étranger (Th. Ribot). Paris 1905. XXX. Bd. No 1: Fouillée, La raison pure pratique doit-elle être critiquée? — Spiller, De la méthode dans les recherches des lois de l'éthique. — Lee, Essais d'esthétique empirique; L'individu devant l'oeuvre d'art. — Richard, Le conflit de la sociologie et de la morale philosophique. — *Analyses et Comptes rendus.* — *Observations et documents.* — *Revue des périodiques étrangers.*

No. 2: Richet, La paix et la guerre. — Lee, Essai d'esthétique empirique (2e et dernier article). — Dunan, Autorité et liberté. — Halbwuchs, Les besoins et les tendances dans l'économie sociale. — *Analyses et Comptes rendus.* — *Revue de périodiques étrangers.*

Rivista Filosofica (Cantoni). Pavia 1905. Anno VII. Volume III. Fasc. 1: Varisco, La filosofia della contingenza. — Morselli, Societa e ideale etico (continuazione e fine). — Pagano, Delle vicende storiche del concetto del diritto naturale. — Montuori, Il Principe del Machiavelli e la politica di Hobbes. — *Rassegna bibliografica.* — *Notisie e Pubblicasioni.* — *Cenni Necrologici* (Bergmann, Traglia). — *Sommari delle reviste straniere.* — *Libri ricevuti.*

Neue Metaphysische Rundschau (Paul Zillmann). Gross-Lichterfelde 1904. XI. Band, Heft 6: Bormann, Was ermöglicht allein und vollbringt den Zusammenschluss der evangelischen Landeskirchen? Was hindert ihn und macht ihn unmöglich? Ernste und freie Betrachtungen. — Wedel, Mollah Schah und der orientalische Spiritualismus. — von Lessel, Die metaphysische Grundlage von Richard Wagners „Ring der Nibelungen" (Kap. V: Über die Götterwelt. Forts.). — Paul Zillmann, Radium und N-Strahlen in ihren Beziehungen zur okkulten Lehre vom Äther. — Buck, Mystische Maurerei (Kap. VI: Die Geheimlehre: Die siebenfache Natur des Menschen. Forts.) — Pfungst, Frieden, Gedicht. — *Rundschau.* — *Totenschau.* — *Porträt: Dr. Fröbe.*

1905. Band XII, Heft 1: P. Z.: Der Mistelzweig als Symbol der Weihnacht und seine Legende. — v. Schewitsch, Das Seelchen, eine Geschichte von der Reinkarnation. — Andreas, Die Fremde, Gedicht. — Phelps, Der Meister von Akka. — *Rundschau.* — *Literatur.* — *Porträt: Paracelsus.*

Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie (Barth). Leipzig 1904. XXVIII. Jahrgang (N. F. III.) Heft 4: Kreibig, Über ein Paradoxon in der Logik Bolzanos. — Barth, Die Geschichte der Erziehung in soziologischer Bedeutung IV. Barth, Zu Kants und Lockes Gedächtnis. — *Besprechungen* — *Berichtigung und Erwiderung.* — *Philosophische Zeitschriften.* — *Bibliographie.*

Zeitschrift für pädagogische Psychologie, Pathologie und Hygiene (KEMSIES und HIRSCHLAFF). Berlin 1904. VI. Jahrgang, Heft 2: Gurlitt-Dewey, Die Schule und das öffentliche Leben. III. IV. — Walsemann, Über die günstigsten Bedingungen der Zahlversinnlichung. — Treitel, Über die körperliche Entwicklung während der Schulzeit. — *Sitzungsberichte.* — *Berichte und Besprechungen.* — *Bibliotheca-pädo-psychologica.*

Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik (FLÜGEL und REIN). Langensalza 1904. XII. Jahrgang, Heft 2: Pokorny, Die Ausfolgerung und Ausdeutung allgemeiner Urteile mit positivem Subjekte und Prädikate durch Definition und Einteilung dieser Glieder. — Baentsch, H. St. Chamberlains Vorstellungen über die Religion der Semiten speziell der Israeliten (Forts.). — Wetterwald, Das Schulwesen des Kantons Basel-Stadt (Schluss). — *Mitteilungen.* — *Besprechungen.* — *Fachpresse.*

Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane (EBBINGHAUS und NAGEL). Leipzig 1905. Band XXXVII, Heft 1 u. 2: Trendelenburg, Quantitative Untersuchungen über die Bleichung des Sehpurpurs in monochromatischem Licht. — Ephrussi, Experimentelle Beiträge zur Lehre vom Gedächtnis. — Busck, Über farbige Lichtfilter. — *Besprechungen.* — *Litteraturbericht.*

Allgemeines Literaturblatt. (SCHNÜRER). Wien 1904. XIII. Jahrgang, No. 22—24. — Wien 1905. XIV. Jahrgang, No. 1.

Wochenschrift für klassische Philologie. (ANDRESEN, DRAHEIM, HARDER). Berlin 1904. XXI. Jahrgang, No. 48—52. — 1905. XXII. Jahrgang, No. 1—4.

Besprechungsexemplare für die **„Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik“** sind **nicht** an den Herausgeber, sondern ausschliesslich an **R. Voigtländers Verlag in Leipzig** zu senden.

Herausgeber und Verlag übernehmen keine Garantie bezüglich der Rücksendung unverlangt eingereichter Manuskripte und Drucksachen!

Verantwortlicher Herausgeber Professor Dr. L. Busse in Münster i. W.
Eigentum von R. Voigtländers Verlag in Leipzig. — Druck von Radelli & Hille in Leipzig.

ZEITSCHRIFT
FÜR
PHILOSOPHIE UND PHILOSOPHISCHE KRITIK
R. VOIGTLÄNDER's VERLAG IN LEIPZIG
Band 126. Heft 2

Der Wandel in Schillers Weltanschauung.

Von **Dr. Hans Clasen** (Flensburg).

Wenn man von SCHILLERS Weltanschauung spricht, so denkt man dabei meistens an diejenige Stellung unseres Dichters zu den allgemeinen Fragen des Daseins, die ihn mit GOETHE zusammenführte, und von der er in dem Epigramm „Die Übereinstimmung" sagt, dass sie mit der Goetheschen Anschauung das gleiche Ziel bei entgegengesetzter Methode habe. Aber man muss beachten, dass SCHILLER erst durch eine völlige Umkehr von einem abstrakten, schwärmerischen Idealismus her sich der Goetheschen Art genähert hat, und zur rechten Würdigung seiner spätern Weltauffassung ist es von grösster Bedeutung, die Art jenes Idealismus und den Wandel desselben näher ins Auge zu fassen. Nun ist der Wandel in SCHILLERS Weltanschauung schon mehrfach Gegenstand der Betrachtung gewesen: vor allem die im Stil vornehmen und im Aufbau klaren Ausführungen der Schillerschriften KUNO FISCHERS beschäftigen sich damit, und ausserdem seien noch genannt TOMASCHEK, ÜBERWEG, BERGER, MINOR, KÜHNEMANN. Aber einmal ist die Beantwortung der Frage in den folgenden Zeilen von einem Gesichtspunkt unternommen, der sich meines Erachtens von den frühern Behandlungen erheblicher

Die römische Ziffer bedeutet die Bändezahl von SCHILLERS Werken in der grossen historisch-kritischen Ausgabe von KARL GOEDEKE; die Zitate haben die Orthographie dieser Ausgabe.

K. = SCHILLERS Briefwechsel mit KÖRNER. Berlin 1847, 4 Bde.

J. = F. JONAS, SCHILLERS Briefe, Kritische Gesamtausgabe.

F. G. = ADAM FERGUSONS Grundsätze der Moralphilosophie. Übersetzt und mit Anmerkungen versehen von CHRISTIAN GARVE. Leipzig. 1772.

M. P. = PHÄDON oder über die Unsterblichkeit der Seele in drey Gesprächen von MOSES MENDELSSOHN, Carlsruhe, ohne Jahreszahl.

M. = J. MINOR. SCHILLER. Sein Leben und seine Werke, Berlin, 1890.

unterscheidet. Andererseits aber dürfte zur Zeit der Hundertjahrsfeier des Todestages des Dichters eine gesonderte Darstellung der Frage, wie sie aus jahrelanger Beschäftigung mit den Schriften von und über SCHILLER erwachsen ist, wohl am Platze sein.

Ich wüsste die Eigenart und den Gegensatz der in Frage stehenden Weltanschauungen des jugendlichen und des gereiften Dichters im allgemeinen nicht prägnanter zu bezeichnen als mit eignen Worten des Dichters. Dazu werde die erste Strophe von „Licht und Wärme“ (XI. p. 260) der letzten von „Worte des Wahns“ (XI. p. 320) gegenübergestellt. Dort heisst es:

Der bessre Mensch tritt in die Welt
Mit fröhlichem Vertrauen,
Er glaubt, was ihm die Seele schwellt,
Auch ausser sich zu schauen,
Und weiht, von edlem Eifer warm,
Der Wahrheit seinen treuen Arm.

Hier dagegen wird diese Unklarheit in der Anschauung als Wahn verdammt und der Mensch auf sich selbst verwiesen:

Drum edle Seele! entreiss dich dem Wahn,
Und den himmlischen Glauben bewahre.
Was kein Ohr vernahm, was die Augen nicht sahn,
Es ist dennoch, das Schöne, das Wahre!
Es ist nicht draussen, da sucht es der Thor,
Es ist in Dir, Du bringst es ewig hervor.

Keineswegs also hat der Dichter in seiner fortschreitenden Entwicklung sich verleiten lassen, jene unklaren, aber begeisternden Ideen überhaupt aufzugeben; das hiesse ja „des Wissens Licht mit dem Herzen zahlen“ (XI. p. 260). Er hat nur abzustreifen gesucht, worin ihre Unklarheit liegt, die unkritische Übertragung auf die Wirklichkeit. Denn diese Wirklichkeit ist nicht ideal, sondern, wie die Worte des Wahns ausführen, in ewigem Kampfe gegen das Gute und Wahre begriffen; sie darf nur mit dem nüchternen Auge des Weltmanns aufgefasst werden. Jene Ideen aber haben, wie ihre Quelle, so ihren eigentlichen Wirkungskreis im menschlichen Herzen; sie haben ihre ewige Berechtigung als die ernsten, bleibenden Aufgaben der Menschenwelt. Sie sind nicht den die Erde beherrschenden, falschen Mächten unterworfen, „die unterm Tage schlimmgeartet hausen“ (XII. p. 243); deren Herrschaft erstreckt sich nur auf die äussere, die Körperwelt (XI. p. 55).

Der Weg der Entwicklung Schillers ist also nach innen gerichtet, ein immer tieferes Eindringen in sich selbst. Das Ziel ist einerseits eine geläuterte Selbsterfassung in dem Ideal und damit zugleich andererseits eine feste Begründung dieses Ideals in dem in der Tiefe gefassten Selbst. Die Ideen des Guten, Schönen, Wahren haben ihren eigentlichen Gehalt darin, dass sie die unverrückbaren Ziele des Geistes bedeuten, und in der ideellen Betätigung wiederum bezeugt der Geist seine Eigenart und seine substanziell begründete Verschiedenheit von der unbewussten Natur.

I. Die Julius-Ideen.

Nachdem wir somit in Kürze die Art der Wandlung angedeutet haben, die Schillers Weltanschauung zeigt, wenden wir uns der genaueren Betrachtung dieser Anschauung zu. Es möchte aber angezeigt sein, diese allgemeinen Ideen kurz als die theosophischen Julius-Ideen zu bezeichnen; denn wir finden sie in zusammenhängender Entwicklung dargestellt in der „Theosophie des Julius“ in den „Philosophischen Briefen“ (IV. p. 40—51).

A. Die Elemente.

1. Die Selim-Sangir-Anschauung.

Der zentrale Begriff der Theosophie ist in der „Freundschaft oder platonischen Liebe“ zu suchen. Das geht aus dem Briefe an Reinwald vom 14. April 1783 (J. I. p. 112—116) hervor, der drei Jahre vor Veröffentlichung der philosophischen Briefe im Anschluss an diesen Begriff einen kurzen Abriss der Theosophie bietet. Das bestätigt der Theosoph in den Schlussworten des Kapitels „Liebe“, und das Gedicht, das geteilt in den Kapiteln „Liebe“ und „Gott“ zu lesen ist, trägt bei seiner ersten Veröffentlichung in der Anthologie die Überschrift: „Die Freundschaft. —“ Die erste Spur aber dieses Freundschaftsbegriffes finden wir in dem Briefe an Scharffenstein (I. p. 55—60), einem der Mitschüler, mit denen Schiller einen schwärmerischen Freundschaftsbund geschlossen hatte (vgl. Hoffmeister-Viehoff, I. p. 35). Unter den Mitgliedern dieses Bundes war Scharffenstein Schiller besonders nahe getreten. Sie liebten und ehrten einander unter den Namen Selim (Schiller) und Sangir (Scharffenstein) als die, die Gott, nach Klopstocks Worten (vgl. Salem, An Bodmer), für

einander geschaffen, zur Liebe geschaffen habe. Dies enge Bündnis wurde durch SCHARFFENSTEIN zerstört, als er SCHILLER vorwarf, dass alle seine „Empfindungen von Gott, Religion, Freundschaft“ unwahr seien; sie seien Phantasie, „blos vom Dichter nicht vom Christen, nicht vom Freunde herausgequollen“ (I. p. 57), Gedächtniskram von der „Lesung KLOPSTOCKS“ her (I. p. 58). Gegen diesen Vorwurf verwahrt sich der junge Dichter in jenem Briefe aufs eifrigste. Uns interessieren vor allem folgende Stellen, die ich hier wörtlich aufführe: „Der Sangir, den ich so liebe, war nur in meinem Herzen, Gott im Himmel weiss es, wie er darin geboren wurde, aber er war nur in meinem Herzen und ich betete ihn an in Dir, seinem ungleichen Abbilde.“ „— — — ich schwoll, wie Sago, in Deiner Gegenwart, und doch war ich nie so sehr gedemüthigt, als wenn ich Dich ansah, Dich reden hörte, Dich fühlen sah, was Dir die Sprache versetzte, da fühlt ich mich kleiner als sonst überall, da that ich Wünsche zu Gott, mich Dir gleich zu machen!“ (I. p. 55). KÜHNEMANN (Kantische Studien, p. 80) findet in dieser Stelle „das erste deutliche Anzeichen einer selbständigen Gedankenbildung“ und weiterhin (p. 81) „das erste Auftreten der psychologischen Methode“. Beide Urteile scheinen in dieser Form über das Ziel hinauszuschiessen. Die angeführten Worte SCHILLERS haben einen ausgesprochenen platonischen Geschmack. Man denkt unwillkürlich an die Schilderung des Zustandes des Liebhabers in der dritten Liebesrede im Phädrus. Wenn man die metaphysische Lehre PLATONS von der ἀνάμνησις und die ganze mythische Einkleidung fortlässt, so möchte ein ähnlicher Rest psychologischer Erklärung übrig bleiben. Welche Urteile aber zu jener Zeit über die ἀνάμνησις herrschten, zeigt uns ein Blick in MENDELSSOHNS Phädon. PLATON gründet den Beweis von der immateriellen Einfachheit der Seele auf die ἀνάμνησις, MENDELSSOHN aber urteilt in der Vorrede zu seinem Phädon: „Seine (PLATONS) Beweise für die Immaterialität der Seele scheinen, uns wenigstens, so seichte und grillenhaft, dass sie kaum eine ernste Widerlegung verdienen.“ Es ist also Grund vorhanden anzunehmen, dass die platonische Liebeslehre auf der Militärakademie in einer psychologischen Form behandelt worden ist, die der Schillerschen Selim-Sangir-Anschauung ähnelt. Noch später spricht im „Menschenfeind“ (VI. p. 302) Hutten in platonisierender Weise von den grossen bezaubernden Bildern, die unsre

Seele sich erschaffe, und diese Huttenschen Worte zeigen eine überraschende Ähnlichkeit mit Worten von SCHILLERS Lehrer ABEL in dessen „Einleitung in die Seelenlehre“ § 1077. Demnach wäre Gedankeninhalt und „psychologische Methode“ der Auffassung dem jungen SCHILLER gegeben. Seine selbständige Leistung wäre die Übertragung des platonischen Begriffs auf sein Verhältnis zu SCHARFFENSTEIN und die aus diesem hoch gespannten phantasierenden Freundschaftsgefühl (vgl. K. FISCHER) hervorgehende Form der Darstellung.

2. Der Liebesbegriff in der Anthologie und den akademischen Festreden.

a) Die Metaphysik des Liebesverlangens (Geheimnis der Reminiszenz).

SCHILLER ist sich des Platonischen in seinem Freundschaftsbegriff sehr wohl bewusst. Er bezeichnet später in dem genannten Brief an REINWALD den entwickelteren Begriff geradezu als „platonische Liebe“. Aber schon in der Selbstrezension der Anthologie (II. p. 384) urteilt er von seinen Lauraliedern, dass sie überspannt seien und hier und da „eine schlüpfrige sinnliche Stelle in platonischen Schwulst verschleyert“ enthielten. Dieser „platonische Schwulst“ liegt in der metaphysisch-dichterischen Erklärung der Macht der Liebe, die vor allem in der Phantasie an Laura und dem Geheimnis der Reminiszenz zu finden ist. In dem Geheimnis der Reminiszenz herrscht die Anschauung, dass das „Wutverlangen“ der Liebenden daher stammt, dass sie in einer früheren Existenz zusammen einen Gott gebildet haben. Sie sind die „schönen Trümmer“ dieses Gottes, die wieder in eins, in ein Wesen sich verschlingen möchten. K. FISCHER zieht, Schillerschriften I. p. 59, zum Vergleich die Lehre PLATONS von der übersinnlichen Schau der Ideen heran, und man könnte auch durch das Wort Reminiszenz verleitet werden, eine Anspielung auf die ἀνάμνησις zu suchen. Viel klarer aber scheint mir eine Beziehung zu des ARISTOPHANES derb-humoristischer Erklärung der geschlechtlichen Liebe im Symposion hervorzutreten. Dadurch würden m. E. auch die beiden letzten Strophen des Gedichtes aufgehellt. Adam und Eva sind das Urbild der Liebenden, die durch Teilung des ersten Menschen entstanden sind. Sie leben

im Paradiese in seliger Erinnerungslosigkeit dahin. Erst der Genuss des Apfels bringt die Erinnerung, den Göttertraum, die Liebe, mit ihrer Qual und Seligkeit, und diese natürliche und daher unschuldsvolle Liebe erregt den Neid der Teufel, die derselben nicht fähig sind. Dass die Aristophanische Rede im Unterricht hervorgehoben sei, macht eine Stelle aus Abels Philosophischen Untersuchungen über die Verbindung des Menschen mit höheren Geistern (Stuttgart, Mezler, 1791, p. 54ff.) wahrscheinlicher, die den Mythos „von dem Ursprunge der Geschlechterliebe in dem Gastmahl" unter den Mythen aufzählt, die Platon den Ideen des Volksglaubens entnommen habe.

b) Die Liebe als die Grundkraft der Schöpfung (Die Phantasie an Laura).

Der Grundgedanke der Reminiszenz von der vorzeitlichen Vereinigung der Liebenden ist eine Erweiterung der Selim-Sangir-Anschauung. Nach einer andern Seite hin treffen wir in der Anthologie einen Ausbau jener Anschauung in der Phantasie an Laura (I. p. 210):

> Gleich allmächtig, wie dort in der todten
> Schöpfung ew'gem Federtrieb,
> Herrscht im arachneischen Gewebe
> Der empfindenden Natur die Lieb'!

All das Suchen und Fliehen in der unbewussten Natur ist im Grunde dasselbe, wie die Liebe in der „empfindenden" Menschenwelt. Hier wird also das unbewusst Zwingende hervorgehoben, das sich in den Erscheinungen der Sympathie und Antipathie kundgibt, das Irrationale, Unerklärliche, wodurch sich die Liebe der Naturkraft verwandt zeigt. — Was hier dichterisch in Eins gesetzt ist, war schon in Parallele gestellt in der zweiten akademischen Festrede des jungen Zöglings der Militärakademie (I. p. 97). Für diese Parallele aber hatte der junge Dichter ein Vorbild (K. Fischer, Schillerschriften I. p. 44, kann mich nicht vom Gegenteil überzeugen) in seinem Lieblingsphilosophen Ferguson-Garve p. 81f. Das „zweyte Gesetz" des Willens (die beiden Gesetze sind das der Selbsterhaltung und das der Geselligkeit) wird in seiner Wirksamkeit dem Gesetze der Schwere verglichen und durch diese Analogie die Wirkungsweise jenes Gesetzes zu erklären versucht.

c) Die Liebe als Idealzustand des Geistes (Die akademischen Reden, Triumph der Liebe).

Haben wir in dem zuletzt Erwähnten eine Erweiterung des Liebesbegriffs über die untermenschlichen Geschöpfe, so treffen wir endlich noch ein letztes Moment an, das einer Ausdehnung der Liebe auf die übermenschlichen Wesen gleichzusetzen wäre. Die Liebe wird als das vollkommene Ideal gefeiert, als der Zustand der vollendeten tugendhaften Gesinnung, als das erfüllte Wesen des reinen Geistes. In diesen Begriffsbestimmungen nun zeigt sich der junge SCHILLER ganz besonders abhängig und beengt von den Anschauungen seiner Zeit, von seiner Lektüre. So bestimmt er in seinen akademischen Reden die tugendhafte Gesinnung, „die innere Quelle" der tugendhaften Tat, als Liebe, oder genauer als „das harmonische Band von Liebe und Weisheit", als „weises Wohlwollen". Inhaltlich möchte sich diese Definition an F. G. p. 152f. und an ABEL (vgl. hierzu: ABEL, Einleitung in die Seelenlehre § 984) anschliessen. Dazu wird die Tugend, wohl mit MENDELSSOHN (M. P. p. 159 f.), als „Nachahmerin Gottes", „des höchsten Urbildes der Tugend", bezeichnet, der aus höchster Liebe die Welt geschaffen und ihr dabei aus höchster Weisheit „Ordnung und Wohlklang" verliehen hat. Endlich aber soll der Begriff der Liebe als der Quelle der Tugend mit der die Zeit beherrschenden Glückseligkeitslehre in Verbindung gebracht werden. Das geschieht, im Anschluss etwa an F. G. p. 101f. und ABEL (vgl. ABEL, Plan zu einer system. Metaphysik, p. 194 f.), in dem Satze, dass nach einem ewigen Gesetze in der „empfindenden und denkenden Natur" die Glückseligkeit des einzelnen mit der Vollkommenheit und d. h. der Glückseligkeit des Ganzen zusammenfalle. Wer seine eigene, wahre Glückseligkeit erstrebt, bemüht sich damit zugleich um die Bedingung, die Glückseligkeit des Ganzen. Ebendarum gehört zur tugendhaften Gesinnung ausser der Liebe die Weisheit; blosse Gutmütigkeit verdient nicht den „glorreichen Namen" der Tugend.

Die Anschauung der elementaren Sympathie und des Idealzustandes des sittlichen Geistes drängten sich in den ursprünglich platonisch gefärbten Begriff der Liebe hinein. Es ist verständlich, wie bei einem solchen Schwanken des Begriffs der junge Militärakademiker in seiner Festrede: „Die Tugend in ihren Folgen be-

trachtet", in Verwirrung geraten konnte; wenn er die Folgen der Liebe als die Quelle der Tugend schildern will, so gleiten seine Gedanken bei Betrachtung der äusseren Folgen vom Ideal ab und unwillkürlich auf die elementare Sympathie über. Ebenso lässt in der Anthologie der Triumph der Liebe die einheitliche Durcharbeitung der Grundanschauung vermissen. Es wird die Herrschaft der Liebe gepriesen, wie sie die Wilden bändigt, den Göttern den Himmel erträglich macht, die eigentliche Seele der beseelten Natur ist und die Geister zur Seligkeit, zum Vater führt, den sie durch die Weisheit des Verstandes vergeblich zu erreichen suchen.

d) Die Freundschaftsode.

Am klarsten ausgeprägt in der Anthologie ist der platonische Liebesbegriff in dem Gedichte die Freundschaft. Hier tritt die Vermengung heterogener Elemente am wenigsten verwirrend hervor. Allerdings preisen die beiden ersten Strophen des Gedichts die Genügsamkeit des „Wesenlenkers", der mit einer Kraft „Geisterreich und Körperweltgewühle" zum Ziele führe, und durch das ganze Gedicht zieht sich die Anschauung von einem Stufenreich der Wesen. Aber alles dies dient nur zur Umkränzung des Hauptinhalts, des begeisterten Lobes der Liebe in der Menschenwelt, wie sie die Geister „in umarmenden Systemen" zur „grossen Geistersonne" emporzieht, und zur Charakteristik ist die Bemerkung von Bedeutung, dass SCHILLER dies Gedicht später in seine „Theosophie des Julius" aufgenommen hat ohne die beiden ersten Strophen. — Am Schlusse des Gedichtes erhebt sich der junge Theosoph zum höchsten Ideal der Liebe in einer begeisterten Anschauung des Warum der Schöpfung (I. p. 287):

> Freundlos war der grosse Weltenmeister,
> Fühlte Mangel — darum schuf er Geister,
> Sel'ge Spiegel seiner Seligkeit! —
> Fand das höchste Wesen schon kein Gleiches,
> Aus dem Kelch des ganzen Seelenreiches
> Schäumt ihm — die Unendlichkeit.

Diese Herleitung des Grundes der Schöpfung aus dem Liebesbedürfnis des Schöpfers, was SCHILLER später die Kunstidee nennt, ist, soweit ich sehe, SCHILLERS eigenste Anschauung;

der Brief an REINWALD und die philosophischen Briefe halten an dieser Idee fest.

B. Die theosophische Anschauung.

1. Der Brief an REINWALD vom 14. April 1783.

Die weitere Entwicklung des Liebesbegriffs lässt die unklare Vermengung mit der Anziehung zurücktreten und dreht sich hauptsächlich um das Verhältnis des Ideals zur platonischen Kraft, die aus dem Naturzustand zum Ideal emporführt; ein Wertverhältnis, um das sich SCHILLER in seinen späteren Jahren bekanntlich immer wieder bemüht, über das er aber (ich kann mich darin nur FALCKENBERGS Urteil, „Geschichte der neueren Philosophie", 4. Aufl. 1902, p. 356, anschliessen) nie zur endgültigen Entscheidung gelangt ist.

Wie lebendig die Julius-Ideen in dem jungen Dichter gewesen sind, das zeigt, von späteren Äusserungen abgesehen (vgl. z. B. Brief an KÖRNER vom 7. Mai 1785), der oben erwähnte Brief aus Bauerbach an Reinwald vom 14. April 1783. Hier treffen wir das erste Mal auf den Versuch SCHILLERS, die platonische Liebe psychologisch zu erklären. Er trägt sich gerade mit seinem Karlos und kommt nun zu dem Schluss, der Dichter müsse mit seinem Helden ebenso fühlen wie mit dem Freunde. Daher muss die „Empfindung" für den Freund und für den „Helden unsrer Dichtung" derselben seelischen Kraft entstammen, d. h. die Freundschaft muss eine andre Wirkung der „Dichtungskraft", der Phantasie, sein (J. p. 114). Oder wie es anders zu Anfang des Briefes (p. 113) ausgedrückt ist, in unsrer Seele schlafen alle Charaktere „nach ihren Urstoffen" und gewinnen durch „Wirklichkeit und Natur" (Freund) oder durch „künstliche Täuschung" (Held der Dichtung) ein „dauerndes" oder ein „illusorisches und augenblickliches" Dasein. In dieser Bestimmung haben wir ein psychologisches Weiterdenken der Selim-Sangir-Anschauung. Allerdings darf für die Wertung dieser psychologischen Auseinanderlegung nicht übersehen werden, dass sie unausgesprochenermassen schon in jenem Briefe an SCHARFFENSTEIN mit enthalten ist. Dazu ist die Zurückführung auf die Dichtungskraft dem psychologischen Scharfblick des Dichters und nicht der Theorie des Psychologen entsprungen. Denn die psychologische Ableitung des Satzes befriedigt den Dichter selbst nicht (a. a. O. p. 115).

Die Darlegung des Briefes geht aus von dem Satze: Liebe ist „Verwechslung eines fremden Wesens mit dem unsrigen“, eine „heftige Begehrung seiner Eigenschaften“; wir lieben in dem Freunde nur uns selbst, unser Ich im fremden Spiegel, ein Satz, der auch auf die Liebe Gottes zu der geschaffenen Welt ausgedehnt wird. Dann wird der metaphysische Gedanke herbeigezogen von einem Stufenreich der Geister, wonach die verschiedenen endlichen Wesen je verschiedene Seiten der göttlichen Vollkommenheit ausdrücken. Dieser Gedanke tritt schon in der Freundschaftsode auf, er entstammt wohl dem Mendelssohnschen Phädon, dessen drittes Gespräch von p. 143 an sich in dieser Leibnizischen Anschauung ergeht. Von diesem metaphysischen Gesichtspunkt aus betrachtet, ist jenes Streben nach Verwechslung oder platonische Liebe ein „ewiges nothwendiges Bestreben, zu diesem Winkel den Bogen zu finden, den Bogen in einen Zirkel auszuführen“, oder „die zerstreuten Züge der Schönheit, die Glieder der Vollkommenheit in einen ganzen Leib aufzusammeln“, das Nebengeschöpf „in sich hineinzuschlingen“. Dies notwendige Bestreben ist das Bedürfnis, das sich in der Dichtungskraft oder Phantasie kundgibt.

Ich möchte diese Zurückführung der platonischen Liebe auf die innere Quelle der Dichtungskraft als einen ersten Ansatz betrachten zu der späteren Anschauung, dass das Ideal einzig in dem menschlichen Herzen entspringt. Dann ist aber zugleich klar, dass die Hineinziehung jenes metaphysischen Satzes, der auf die äussere Vollkommenheit hinweist, nur verwirrend wirken kann. Die Ableitung bleibt mangelhaft und die zugrunde liegende Idee eine dichterische Ahnung. Darum sucht der Dichter nach einleuchtenderer Begründung.

2. Die Theosophie des Julius in den philosophischen Briefen.

Wie weit SCHILLER die logische Durcharbeitung seiner dichterisch-prophetischen Anschauung im Banne der Glückseligkeitslehre gelungen ist, sehen wir in der Theosophie des Julius in den philosophischen Briefen. Die psychologische Erklärung der „Verwechslung der Wesen“ finden wir hier im zweiten Kapitel, das die Überschrift „Idee“ trägt: „Anschauung des Schönen, des Wahren, des Vortrefflichen ist augenblickliche Besitznehmung

dieser Eigenschaften. Welchen Zustand wir wahrnehmen, in diesen treten wir selbst. ———— Wir selber werden das empfundene Objekt.“ Es ist leicht ersichtlich, wie einem Dichter eine solche Theorie zusagen konnte. Sie herrschte damals in der Psychologie (man vgl. dazu: SOMMER, Grundzüge einer Geschichte der deutschen Psychologie und Ästhetik von WOLF-BAUMGARTEN bis KANT-SCHILLER). SCHILLER wurde auf sie geführt durch die ihm bekannten Philosophen. Denn in SULZERS Allgemeiner Theorie der schönen Künste II. p. 1084 I lesen wir: „Beym Empfinden sind wir selbst das Ding, mit dem etwas veränderliches vorgeht“. Auch ABEL lehrt, dass das Empfinden eine „durch die Sinne entstandene Modifikation der Seele“ sei (Einl. i. d. Seelenlehre § 301). Mit den Ausführungen, die wir in der zitierten Stelle der ABELschen Seelenlehre lesen, übereinstimmend, hatte schon der junge Mediziner in seiner „Philosophie der Physiologie“ § 8 die „Vorstellung“ für eine „Veränderung der Seele“ erklärt, „die der Weltveränderung gleich ist“. Das wird dann nochmals umschrieben: „Ich bin also in dem Augenblicke ganz dasselbe, was ich mir vorstelle“.

Zu dieser Lehre von der Idee oder Vorstellung tritt wieder die metaphysische Ansicht von dem Stufenreich der Wesen, die je eine besondere Vollkommenheit, je einen besondern „Punkt“ oder eine besondere „Linie“ (vgl. J. I. p. 113) vom Wesen der Gottheit ausdrücken. Dies ist in den Kapiteln „die Welt und das denkende Wesen“ und „Gott“ näher ausgeführt. Das Kapitel „die Welt und das denkende Wesen“ erinnert im ersten Abschnitt an die oben zitierte Stelle aus dem dritten Gespräch von MENDELSSOHNS Phädon; auch bei F. G. (z. B. p. 324) und ABEL (Einl. i. d. Seelenlehre § 1568 f.) finden sich ähnliche Ideen. Die Welt ist ein Gedanke Gottes, einem grossen Weltenplan entsprungen; die Aufgabe der denkenden Wesen ist, aus dem Bau der Welt den Grundriss des Baumeisters zu finden, in der Betrachtung der Welt die Kräfte zu üben und in dieser Übung glückselig zu sein: das sind Sätze, wie wir sie auch in den Einleitungen der beiden medizinischen Abhandlungen antreffen. Aber die Fassung ist hier runder und kürzer. Auch wird eine Anschauung herbeigezogen, die schon in dem Briefe an REINWALD (J. I. p. 113) auftritt: die Gesetze der Natur sind symbolische Zeichen, durch deren Deutung die endlichen denkenden Wesen die Äusserungen des Unend-

lichen erfassen, das hieroglyphische Alphabet, die Sprache, durch die Gott mit uns redet (vgl. hierzu F. G., p. 109).

Endlich verwertet der Theosoph jene Idee aus dem „Geheimnis der Reminiszenz“. Schon im Briefe an Reinwald hatte Schiller sie übertragen auf den Ursprung der ganzen Welt aus dem einen Gott; die endlichen Wesen sind „Trümmer“ von Gottes Wesen. Dementsprechend lesen wir in der Theosophie in dem Kapitel „Gott“: die Natur ist ein geteilter Gott. Um die Art dieser Teilung zu veranschaulichen, wählt der Theosoph dasselbe Bild von dem in farbigen Strahlen geteilten weissen Licht, das er im Briefe (p. 112f.) auf die Wirkung der Phantasie angewendet hatte.

Mit diesen Hilfsmitteln nun glaubt der Theosoph das Ideal der Liebe, das er vor Augen hat, im Rahmen der Glückseligkeitslehre darstellen zu können. Er ist mit dieser Lehre überzeugt, dass der Grundtrieb des denkenden Wesens der Trieb nach eigener Glückseligkeit und eigner Vollkommenheit ist. Die Vorstellungslehre sagt nun, dass ich durch Anschauen fremder Vollkommenheit und Glückseligkeit diese selbst besitze. Darum folgt, dass ich gemäss jenem Grundbetrieb fremde Glückseligkeit wie meine eigne erstreben muss. Das Streben nach fremder Glückseligkeit ist aber Liebe, und somit ist die Liebe auf den Trieb nach eigner Glückseligkeit und Vollkommenheit zurückgeführt.

Es kommt nunmehr also zur genaueren Bestimmung des Liebesbegriffs auf die Erklärung der „Urkraft“ (IV. p. 45), des Glückseligkeitstriebes, an. Hierzu dienen die metaphysischen Sätze. Das Bild des geteilten Gottes vermag nun zwar wohl das Treibende, die elementare Seite der Liebe zu veranschaulichen. Aber obwohl in ihm ein fruchtbarer religionsphilosophischer Begriff versteckt liegt, bleibt es innerhalb der Theosophie eine mehr mechanische Erklärung. Denn es wird nicht sowohl die platonische Vorstellung des Sehnens der endlichen Wesen nach der Vereinigung mit dem Höchsten und des diesem Sehnen entspringenden „glücklichen Betrugs“ (J. I. p. 113) daraus abgeleitet, sondern die Anziehung der endlichen Wesen direkt zueinander. Die Gottähnlichkeit wird nicht als idealistischer Grund, sondern mehr als realer Erfolg der Liebe angesehen. Der Grund dieses Mangels ist darin zu suchen, dass an die Stelle des platonischen, überschwenglichen Sehnens der Seele der dogmatisch übernom-

mene Begriff tritt, dass die Grundkraft der Seele der Trieb nach eigner Vollkommenheit, eigner Glückseligkeit sei. Denn dem Streben nach eigner Vollkommenheit nützt die unvorstellbare, unendliche Vollkommenheit Gottes nichts. Ein so gerichteter Trieb muss sich an die endliche Vollkommenheit halten, die wir nach dem Kapitel „die Welt und das denkende Wesen“ durch die rechte Deutung der umgebenden Welt erkennen, und die durch die deutende Vorstellung gemäss der Vorstellungslehre unser Besitz wird.

Die Anpassung an die herrschende Glückseligkeitslehre hat also die eigenste Anschauung des Theosophen verbogen, denn Julius' Theosophie steht und fällt mit dem Begriff einer „uneigennützigen Liebe, d. h. der reinen, selbstlosen Hingabe (IV. p. 48). Ein solcher Begriff kann aber selbstverständlich innerhalb einer Theorie, die den Trieb nach eigner Glückseligkeit als Grundkraft der Seele annimmt, nur gezwungen aufrechterhalten werden. Kein Wunder daher, dass das Kapitel „Aufopferung“ nicht das hält, was es verspricht. Der Widerspruch, der darin liegt, dass meine Glückseligkeit durch meinen Tod vermehrt werden soll, wird nicht weiter aufgelöst. Sondern es wird die Art der Liebe durch Vergleich mit dem Egoismus hervorgehoben und dann die „ganze erhabene Anlage zu der Liebe“ in dem „hellen umfassenden Sonnenblick des Genies“, dem Flammenrad der Begeisterung (IV. p. 49) gefeiert, d. h. die Lücke der mangelhaften Theorie wird durch zutreffende dichterische Anschauung ausgefüllt. — Am Schlusse des Kapitels sucht der Theosoph allerdings die Tatsache der Aufopferung dadurch der Glückseligkeitslehre näher zu bringen, dass er von dem sein Leben dahingebenden Helden sagt: „Das Menschengeschlecht, das er jetzt sich denket, ist Er selbst. Es ist ein Körper, in welchen sein Leben, vergessen und entbehrlich, wie ein Blutstropfe schwimmt — wie schnell wird er ihn für seine Gesundheit versprüzen!“ (IV. p. 49). Aber er denkt nicht im Geringsten daran, diesen inneren, idealen Zustand des Helden als Wirkung des Triebs nach eigner Glückseligkeit zu bezeichnen. Wie sollte auch ein Zustand, in dem das eigne Leben „vergessen und entbehrlich“ ist, als eigne Glückseligkeit bezeichnet werden können!

C. Der Liebesbegriff in Anmut und Würde.

Mir scheint Kuno Fischer (Schillerschriften III p. 63) die Grundtendenz der Theosophie sehr glücklich umschrieben zu haben in den Worten: „Unser Selbstgefühl erweitert sich in der Liebe zum Weltgefühl". Schiller drückt dies später selbst in einem Briefe an Lotte v. Lengefeld und Karoline v. Beulwitz (12. Dez. 1788; J. II. p. 177) folgendermassen aus. Er berichtet über ein Gespräch mit Karl Philipp Moritz: es habe über ein Lieblingsthema Schillers gehandelt, „über das Leben in der Gattung, das Auflösen seiner selbst im grossen Ganzen und die daraus unmittelbar folgenden Resultate über Freude und Schmerz, über Tugend und Liebe, über den Tod"; davon seien auch „Spuren" im Julius enthalten. Diese kurze Bemerkung verrät ein ungleich ruhigeres, objektiveres Urteil. Sie enthält eine nüchterne Rekapitulation alles dessen, was der Theosoph früher umständlich mit seinen metaphysischen Sätzen mystisch-spekulativ erklären wollte.

Treffen wir also Schiller hier schon auf jenem Wege von schwärmerischer Verquickung zu nüchterner Selbsterfassung, so finden wir die Ansicht des gereiften Denkers über die Liebe in der Abhandlung „über Anmut und Würde". Es werden am Schluss die Gefühle unterschieden, die durch die Erscheinungen der Würde und der Anmut hervorgerufen werden. Von der Würde, heisst es, ist die Achtung unzertrennlich. Dann lesen wir weiter: „In der Anmuth hingegen, wie in der Schönheit überhaupt, sieht die Vernunft ihre Forderung in der Sinnlichkeit erfüllt, und überraschend tritt ihr eine ihrer Ideen in der Erscheinung entgegen. Diese unerwartete Zusammenstimmung des Zufälligen der Natur mit dem Nothwendigen der Vernunft, erweckt ein Gefühl frohen Beyfalls, (Wohlgefallen) welches auflösend für den Sinn, für den Geist aber belebend und beschäftigend ist, und eine Anziehung des sinnlichen Objekts muss erfolgen. Diese Anziehung nennen wir Wohlwollen—Liebe; ein Gefühl, das von Anmuth und Schönheit unzertrennlich ist." Es wird darauf die Liebe zu der Achtung und der Begierde in Gegensatz gesetzt, zur ersten hinsichtlich ihres Subjekts, zur letzten hinsichtlich ihres Objekts; das Subjekt der Liebe ist die moralische Natur, ihr Objekt dagegen ist sinnlich: „Die Liebe allein ist also eine freye Empfindung,

denn ihre reine Quelle strömt hervor aus dem Sitz der Freyheit, aus unsrer göttlichen Natur. — — — — — — — — es ist das absolute Grosse selbst, was in der Anmuth und Schönheit sich nachgeahmt und in der Sittlichkeit sich befriedigt findet, es ist der Gesetzgeber selbst, der Gott in uns, der mit seinem eigenen Bilde in der Sinnlichkeit spielt" (X. p. 119f.).

So führt Schiller jetzt den Liebesbegriff ganz auf Verhältnisse der menschlichen Seele zurück. Alle metaphysischen Beziehungen sind abgeschnitten. Wohl spricht der Dichter von der göttlichen Natur, aber von „unsrer" göttlichen Natur, wohl spricht er von Gott, aber von dem Gott „in uns". Die Vollkommenheitslehre ist nicht mehr anzufinden. Die „Urkraft" des Julius, der metaphysisch begründete Trieb nach eigner Vollkommenheit, ist ersetzt durch den „Sitz der Freiheit", unsere göttliche Natur, das „absolut Grosse", den „Gesetzgeber", das „Heilige" in uns. Inhaltlich bleiben die Bestimmungen des Liebesbegriffs dieselben, wie früher. Nur ist die unklare Stellung des Aussen zum Innen verschwunden, und die Erklärung schliesst sich rund in der Schöpferkraft der Seele zusammen. Diese „Dichtungskraft", die früher zu der Vollkommenheit der äussern Welt keine sichere Stellung gewinnen konnte, wird jetzt zur allbeherrschenden Kraft; das zeigen Ausdrücke, wie: „der Gott in uns, der mit seinem eignen Bilde in der Sinnenwelt spielt", oder: es ist immer nur der Liebe „eignes Selbst, was sie an ihrem Gegenstande sucht und schätzet".

Das Platonische des Begriffes springt in die Augen. Es wird aber noch besonders hervorgehoben. „Aber eben darum, weil der Liebende von dem Geliebten nur empfängt, was er ihm selber gab, so begegnet es ihm öfters, dass er ihm selber gibt, was er nicht von ihm empfieng. Der äussere Sinn glaubt zu sehen, was nur der innere anschaut — — — — — —. Daher ist die Liebe so leicht der Täuschung ausgesetzt — — — — —. So lange der innere Sinn den äussern exaltiert, so lange dauert auch die selige Bezauberung der platonischen (!) Liebe, der zur Wonne der Unsterblichen nur die Dauer fehlt" (X. p. 121).

Die Ausdrücke, die für die theosophische „Urkraft" auftreten (das absolut Grosse in uns usw.) sind durch den kantischen Begriff der praktischen Vernunft beeinflusst. Es soll ein andermal erörtert werden, inwieweit die kantische Vernunft im Schillerschen

Geiste eine gewisse Verschiebung erleidet. Eine andere Frage aber ist, welchen Einfluss der Anschluss an Kant auf den früheren Theosophen ausgeübt hat. Man möchte nach dem Dargelegten geneigt sein, anzunehmen, dass jener Weg nach innen der Einwirkung Kants entstamme. Indes wir werden bald sehen, dass Schiller durch seinen eigenen Gedankenkreis in diese Richtung geführt wurde. Wir dürfen also nur behaupten, dass die Beschäftigung mit Kant Schiller in seinem Bestreben, sich auf das Innen zu gründen, befestigt habe. Untersuchen wir dann weiter, was der Liebesbegriff als solcher durch den Anschluss an Kant gewonnen hat, so ist das Resultat ein negatives. Wenn den Theosophen die Theorie von der eigenen Glückseligkeit und die durch die Vorstellungslehre damit verknüpfte Lehre von der Einwirkung der Vollkommenheit der Welt an einer reinen Darstellung der Idee der uneigennützigen Liebe, der reinen Hingabe, hinderte, so vermag jetzt der Dichter-Denker den unlebendigen Begriff des kategorischen Imperativs nicht zu überwinden. Die Liebe bleibt „das Grossmüthigste und das Selbstsüchtigste in der Natur“; sie empfängt zwar nichts von ihrem Gegenstand, sondern gibt alles aus eigner Schöpferkraft her, aber „es ist immer nur ihr eignes Selbst, was sie in ihrem Gegenstand sucht und schätzet“ (X. p. 120).

II. Die Prinzen-Ideen.

Einen Aufschluss über den Weg, der Schiller zur innern Selbsteinkehr geführt hat, gewährt die Betrachtung einer Ideenreihe, die von vorneherein mit den Julius-Ideen aufs engste verknüpft ist. Der Theosoph klagt inbezug auf die Begründung seines Systems, er forsche nach den Gesetzen der „Geister“, ohne ihre Existenz zu erweisen, und fährt dann fort: „Ein kühner Angriff des Materialismus stürzt meine Schöpfung ein“ (IV. p. 40). Dieser Angriff liegt vor in dem philosophischen Gespräche im Geisterseher (IV. p. 285—311), in der Philosophie des Prinzen, und daher mag diese ganze Ideenreihe mit dem Namen der Prinzen-Ideen bezeichnet werden. In diesem Gespräche sehen wir Schiller das Innenwesen von dem Aussen abschliessen und auf sich selbst stellen. Die metaphysische Spekulation über das Wesen des Aussen beginnt aus dem Zentrum des Interesses zu

weichen und sich von den theosophischen Begriffen abzulösen, weil sie für menschliche Erkenntnis unzulänglich und mit unlöslichen Widersprüchen verknüpft sei. Auch durch die Art der Darstellung unterscheiden sich die Prinzen-Ideen von den Julius-Ideen. Während in diese immer die dichterische Anschauung sich einzumischen geneigt ist, fliessen jene in einem ruhigen Strome der Überlegung dahin.

In den philosophischen Briefen charakterisiert SCHILLER das, was wir die Prinzen-Ideen genannt haben, mit den Worten: „Skepticismus und Freidenkerei". Er nennt sie „Fieberparoxysmen des menschlichen Geistes", die in der Entwicklungszeit notwendig auftreten und in „gut organisierten Seelen" die „Gesundheit" der gereiften Jahre befestigen helfen (IV. p. 32). Die ersten Julius-Briefe zeigen den Theosophen in diesem Stadium des Paroxysmus. Der Herausgeber der Briefe gibt sich allerdings den Anschein, als ob er schon die Gesundheit erreicht habe. Aber die kritischen Bemerkungen, die der Theosoph IV. p. 52—55 dem „verlorenen Aufsatz" hinzufügt, sprechen ebenso sehr dagegen, wie zwei Jahre später der Brief an KÖRNER vom 15. Februar 1788 (K. I. p. 276 ff.). SCHILLER kann sich selbst im Jahre 1788 trotz aller Zweifel noch nicht mit dem Satze aussöhnen, den er in der „Vorerinnerung" der Briefe schrieb: dass die Vernunft ihre „Epochen" habe. Er klagt in dem Briefe an KÖRNER darüber, dass die Wahrheit „ihre Saisons" haben und die Philosophie des Julius nur „in einer gewissen Epoche" für ihn wahr sein solle. Hieraus erklärt sich auch, dass SCHILLER trotz wiederholter Aufforderung KÖRNERS den „Julius" nicht weitergeführt hat.

Kann ich somit KUNO FISCHER nicht darin folgen, wenn er, Schillerschriften III. p. 72, meint, SCHILLER habe zur Zeit der Herausgabe der philosophischen Briefe hoch über dem Widerstreit der Julius- und der Prinzen-Ideen gestanden, so stimme ich vollkommen mit seiner Ansicht von der engsten Verbindung der beiden Ideenreihen im Geiste SCHILLERS überein. Es ist auffällig, wie von Anfang an immer mit der einen Reihe die andere sich sofort bemerkbar macht. Ihre Nahrung hat diese enge Verbindung aus der Widrigkeit der äussern Umstände ziehen müssen, aus Krankheit und aus der Not des Lebens. In den Julius-Ideen mengte sich die dichterische Begeisterung in die Auslegung der Wirklichkeit, und fröhliche Selbsgewissheit gab das Vertrauen in

die Fähigkeit und Pflicht des menschlichen Geistes, die Welt in metaphysischer Spekulation zu ergründen zu suchen. Davon zeugt der erwähnte kritische Anhang zur Theosophie. Die äusseren Umstände dagegen straften die schwärmerischen Glückseligkeitsideen immer wieder Lüge. Sie drängten den Körper mit seinen Bedürfnissen auf, und die verstandesmässig erlernten medizinischen Kenntnisse traten in den Vordergrund der Überlegung. Indem die beiden Ideenreihen so widerstreitenden inneren Dispositionen entsprangen, konnten sie so lange nicht zur befriedigenden Auseinandersetzung gegeneinander gelangen, als nicht der innere Quell selbst sich geklärt hatte, so lange nicht das Nach-Aussen-Streben des überspannten Glückseligkeitsdranges einer in bezug auf die äussere Welt sich bescheidenden Richtung nach Innen gewichen war.

Der Moment, wo diese Umkehr nach vielen vorangegangenen Ansätzen in endgültiger Weise beginnt, scheint mir um die Zeit der Abfassung des philosophischen Gesprächs im Geisterseher zu suchen zu sein. Mancherlei Enttäuschungen hatte der junge Dichter nach seiner Flucht aus Stuttgart erlebt. Es war ihm nicht gelungen, eine gesicherte Lebensstellung zu erringen, sondern er hatte im Gegenteil durch jenen entscheidenden Schritt drückende Schulden auf sich geladen. Anfangs zwar wurde er dem beengenden Gefühl einer hemmenden Wirklichkeit entrückt in dem erhebenden Bewusstsein dichterischen Schaffens durch jenen ideal gerichteten Sinn, den Goethe am gereiften Dichter so herrlich preist in den Worten: Und hinter ihm in wesenlosem Scheine lag, was uns alle bändigt, das Gemeine. Diese Seite seines Wesens lebte sich damals noch in den überschwenglichen Julius-Ideen aus, wie uns der Brief an Körner vom 7. Mai 1785 (K. I. p. 22 f.) deutlich vor Augen führt, und darum fasste er das ganze Leben vom Standpunkte eines schwärmerischen Idealismus auf. Mancherlei Umstände indessen zwangen Schiller, die gemeine Wirklichkeit mehr zu beachten. Vor allem waren es die steten Vorwürfe und Bevormundungen seines Vaters, die ihm das Missliche seiner äussern Lebenslage immer wieder ins Gedächtnis zurückriefen. Aber auch das Zusammenleben mit seinem Freunde Körner machte ihm schliesslich diesen Mangel empfindlich. Zunächst allerdings wurde alles von den überschwenglichen Gefühlen übertönt, die das Glück der unverhofften Freundschaft mit einem hochherzigen Manne hervorrief. Aber auf die Dauer musste

die Anschauung des geordneten Wirkens und Lebens des Freundes peinigend und niederschlagend wirken. Den Hauptstoss aber erhielten die schwärmerischen Glückseligkeitsideen, als der Dichter sich gezwungen sah, mit Henriette von Arnim zu brechen. Diese Liebe hatte SCHILLER mit elementarer Gewalt erfasst, wie es ihm bis dahin noch nicht geschehen war (vgl. M. II. p. 510). Aber allem Anschein nach ist H. v. A. von höchst wankelmütigem und unentschiedenem Charakter gewesen, dass sie sich nicht entschliessen konnte, dem in ihr vorhandenen warmen Gefühle für den Dichter nachzugeben und ein unsicheres Los mit ihm zu teilen. Mit männlichem Entschluss hat der Dichter sich schliesslich von der Schwankenden losgerissen. Aber dies Erlebnis hat den genannten inneren Umschwung eingeleitet, zumal gerade um diese Zeit die Quelle der dramatischen Dichtung spärlicher zu fliessen begann. So nur scheint die Stimmung verständlich, über die SCHILLER in den Briefen aus Weimar klagt: die „philosophische Hypochondrie", die seine Seele verzehre, die schon in Dresden bei den Freunden seine Geisteskräfte untergraben habe (K. I. p. 240f.), und die er noch eingehender schildert in dem Briefe an HUBER vom 20. Jan. 1788 (J. II. p. 8ff.). Die einsetzende Mannesart lehrt eine ruhigere Würdigung der Wirklichkeit; davon mag auch die psychologische Betrachtung der menschlichen Handlung im philosophischen Gespräch im Geisterseher Zeugnis ablegen.

A. Skeptizismus und Freigeisterei in den früheren Schriften Schillers.

1. Zweifel an der Existenz eines Geistes.

Die Ideen des philosophischen Gesprächs im Geisterseher haben ebenso wie die der philosophischen Briefe ihre Vorläufer. Von vornherein verflicht sich mit den Julius-Ideen ein zum Materialismus neigender Zweifel. Wenn Faust diesen dem Ideal sich leicht beigesellenden Unmut objektiv in den Worten ausspricht: „Die uns das Leben gaben, herrliche Gefühle erstarren in dem irdischen Gewühle", so drückt SCHILLER ihn aus in der Art von PLATONS „langer und heftiger Deklamation wider den menschlichen Körper und seine Bedürfnisse" (M. P. Vorrede p. 6), wie sie im ersten Gespräch von MENDELSSOHNS Phädon p. 39 ff. zu finden ist. Ein mehrfach ausgeführter Gedanke dieses Kreises ist der, dass die Vernunft,

die Weltanschauung, sich mit unserer körperlichen Beschaffenheit wandelt. Es ist der Grundgedanke des Gedichtes der Anthologie: „An einen Moralisten“ (I. p. 248 ff.) und wird dort so ausgesprochen: „Die Philosophie schlägt um, wie unsre Pulse anders schlagen“ (p. 249). Ebenso spricht in den Räubern Franz, die erste poetische Verkörperung der Prinzen-Ideen, zum Pastor Moser (II, p. 182): „Ich hab's immer gelesen, dass unser Wesen nichts ist als Sprung des Geblüts, und mit dem letzten Blutstropfen zerrinnt auch Geist und Gedanke.“ Im „Spaziergang unter den Linden“ (II. p. 348—354) wird diese Ansicht ausgeführt von WOLLMAR, dessen Betrachtungen an Hamlet anklingen. Wir lesen p. 351: „Wenn unsere Launen die Modelle unserer Philosophien sind . . ., in welcher wird die Wahrheit gegossen?“ und durch das ganze Gespräch zieht sich der Gedanke, dass frische Lebensfreude und trübe Melancholie ihre Lebensanschauungen aus derselben Quelle schöpfen. Darum sagt WOLLMAR: „Das Schicksal der Seele ist in die Materie geschrieben.“

2. Zweifel an einer Vergeltung in einem andern Leben.

Wird in den angeführten Sätzen die Existenz eines Geistes in Zweifel gezogen, so wendet sich eine andre Gedankenreihe gegen die Vorstellung von einer Vergeltung in einem andern Leben, gegen die Unsterblichkeitslehre. Schon der Militärakademiker hatte über Unsterblichkeit seine besondere Ansicht. Das zeigt der zur Seelenwanderungslehre neigende Schlussparagraph der zweiten medizinischen Dissertation (I. p. 177), wie auch die Verse in der Elegie auf den Tod Weckerlins (I. p. 182), die der Dichter noch 1788 der Frau von Lengefeld in eine Bibel schrieb:

Nicht in Welten, wie die Weisen träumen,
Auch nicht in des Pöbels Paradiss,
Nicht in Himmeln, wie die Dichter reimen, —
Aber wir ereilen Dich gewiss.

Gegen die gewöhnliche Auffassung von einer Vergeltung in einem andern Leben wendet sich auch der Theosoph im Kapitel „Aufopferung“; eine solche Ansicht zerstöre „die hohe Grazie“ der uneigennützigen Liebe Die Liebe bringt das Opfer des eignen Lebens „auch auf die Gefahr der Vernichtung“ (IV. p. 48). Diesen letzten Satz wendet der Prinz im Geisterseher so, dass die moralische Erscheinung ganz auf sich selbst beruhe und daher auch

von ihr aus kein Schluss auf ein anderes Leben gezogen werden könne. Die allgemeine Anschauung aber, die der Prinz im ersten Teil des philosophischen Gesprächs (IV. p. 285—294) zu entwickeln sucht, treffen wir schon an in dem Wollmar des „Spaziergangs unter den Linden", im Greise des Gesprächs „der Jüngling und der Greis" (II. p. 391—394) und in der Lehre des Genius in der „Resignation" (IV. p. 27—30).

Der Genius weist den verstorbenen Überbringer des „Vollmachtsbriefs zum Glücke" auf „seine Weisen" hin, die er hätte fragen können. Diese Weisen finde ich bei F. G. p. 394. Es wird von p. 387 an das „trostlose" System des Epikureismus entwickelt, das die Tugend in eine „künstliche und feiner ausgedachte Bestrebung nach der sinnlichen Lust" setze, und wir lesen in dieser Darstellung den Satz: Der Genuss währt wenig Augenblicke; das Bestreben die Hofnung kann immer dauren"[1]. Besser, scheint mir, kann das: „Du hast gehoft, dein Lohn ist abgetragen, dein Glaube war dein zugewogenes Glück", nicht interpretiert werden, hauptsächlich, wenn wir den bei Garve folgenden Satz noch beachten: „So also kann ein Mensch es wirklich dahin bringen, dass er die sinnlichen Vergnügungen selbst wenig mehr schätzt, und immer nur sich mit der Tugend, dem Mittel dazu, abgiebt; dass er so wie der Geizhals, immer nach einem einzigen Ziele arbeitet, und doch diesem Ziele freywillig aus dem Wege geht: dieser Mann ist eben der glückselige Mann." Es liegt allerdings in der Grundstimmung der „Resignation" ein Mehr, wodurch die epikureische Lehre eben zur Stütze einer (pessimistischen und) positivistischen Weltanschauung wird. Das sieht man am besten, wenn man einen vergleichenden Blick auf das Gespräch „Der Jüngling und der Greis" wirft. Denn hier wird dieselbe epikureische Lehre von dem lebensfreudigen Selim zur Stütze seines sorglosen Optimismus herangezogen (II. p. 393) und das Vermögen der Hoffnung, im epikureischen Sinne, als ein Vorzug des Menschen dem Tiere gegenüber gepriesen. Aber Selim hält sich auch ganz an das obige von Garve beschriebene (epikureische) Rezept des „glückseligen Mannes". Über das letzte Ziel alles menschlichen Strebens etwas Gewisses auszumachen, übersteige menschliches Vermögen, uns bleibe nur der Weg als

[1]) Der gesperrte Druck befindet sich nicht im Original.

das Wertvolle. Es sei frevelnde Vermessenheit, die letzten Dinge wissen zu wollen: „Wehe dem Frechen, der mit frevelnder Hand den Schleyer wegzieht von diesem magischen Tumult.“ Das sei ein „trauriges Vorrecht“ des Alters. Die Resignation hat, ebenso wie später der Jüngling im verschleierten Bilde zu Sais, den Schleier hinweggezogen, und ebenso, wie es dem Jüngling „hohl“ zurückklingt, so hat auch die „Phantasie“ nichts finden können von Vergeltung und anderm Leben. Mit dem Erdenleben ist das Erdenstreben vorbei. Und so lautet also der Kern der niederschmetternden Lehre des unsichtbaren „Genius“: „Die Weltgeschichte ist das Weltgericht ..... Was man von der Minute ausgeschlagen, giebt keine Ewigkeit zurück“ (IV. p. 30). Durch diesen Satz erhält die Lehre von Hoffnung und Genuss ihren (pessimistischen und) positivischen Beigeschmack. Beide, Hoffnung und Genuss, bezeichnen gleichwertige Arten der irdischen Lebensführung und -ansicht. Es sind die beiden grundverschiedenen Menschencharaktere. Ihr Unterschied liegt in ihrer Natur begründet, in dem „Sprung des Geblüts“.

B. Das philosophische Gespräch im Geisterseher.

Den Theosophen hatte seine schwärmerische Begeisterung unmittelbar in die Anschauung des Stufenreichs der Geister emporgehoben, regiert von der geistigen Anziehung zueinander im Vollkommenen, in Gott. Die Existenz der Geisterwelt hatte er mit der Gottes durch jenen Begriff des Mangels in der Freundschaftsode in Verbindung gebracht. Julius aber klagt in den philosophischen Briefen (IV. p. 35) wegen dieses Begriffs des Mangels: „Ich gebe den Schöpfer auf, sobald ich an einen Gott glaube. Wozu brauche ich einen Gott, wenn ich ohne den Schöpfer ausreiche?“ Ebenso unkritisch nun, wie sich Julius durch seine Schwärmerei fortreissen liess, die Existenz der Geisterwelt (Gott, Freiheit und Unsterblichkeit) anzunehmen, lässt sich der Prinz im Geisterseher durch seine verzweifelte Stimmung verleiten, Gott und Schöpfer, überhaupt die Existenz eines Geistes, aufzugeben und damit allerdings jenem Dilemma des Julius zu entgehen. Die „ewige Weltordnung“ ist nichts für sich Existierendes, sie ist unpersönliche Notwendigkeit (vgl. die etwas unklare Verbindung dieser Idee mit der Gottes in Don Karlos, V. 2. p. 315 f.). Der

einzelne Mensch dient dieser Weltordnung nicht als „mitgeniessendes Wesen", sondern „wie der unbedeutendste Mauerstein der Simmetrie des Palastes, die auf ihm ruhet", ohne bleibendes Selbst, weil sie selbst ja nichts ist (IV. p. 287). War dem Theosophen der Gedanke Gottes der eigentliche Sinn alles Äusseren, so sagt der Prinz: „Der Gedanke ist Wirkung und Ursache der Bewegung und ein Glied der Nothwendigkeit, wie der Pulsschlag der ihn begleitet" (IV. p. 289).

In dieser mechanistischen Weltanschauung des Prinzen sind also alle metaphysischen Ansichten des Theosophen beiseite geschoben. Trotzdem will der Prinz Moralität und Glückseligkeit zu Recht bestehen lassen. Das kann er natürlich nicht widerspruchslos mit seiner Anschauung verbinden. Obgleich er für das Ganze alle Zwecke verwirft und nur Ursachen zugeben will, so kann er die Notwendigkeit moralischer Erscheinungen nur durch den Satz plausibel machen, dass die Weltordnung dieselben für ihre Zwecke gebrauche. Sehen wir aber von diesem Widerspruch ab, so erkennen wir, wie wir in den Reflexionen des Prinzen über Moralität an einem Wendepunkte des Schillerschen Denkens auf dem bezeichneten Wege nach dem Innen stehen: das moralische Wesen wird hier ganz und gar von dem Aussen abgelöst und allein auf das Innen, auf seine „eigne Achse" (IV. p. 295), gestellt. Dementsprechend sucht der erste Teil des Gesprächs (IV. p. 285—294) jene unklare Beziehung zum Aussen zu lösen, in der das geistige Wesen in der Theosophie vermöge der Vorstellungslehre sich befindet. Die Lehre von der Grundkraft des Glückseligkeitstriebes wird beibehalten, aber schärfer und in naturalistisch-spinozistischer Weise dahin präzisiert, dass dieser Trieb der den Menschentypus prägende Trieb sei, wie die Schwerkraft der des Wassertropfens, die Krystallisationskraft der des Krystalls, die „ursprüngliche Form" (IV. p. 290) der des „bloss organischen Wesens", der Pflanze. Wenn nun Julius vermöge seiner Vorstellungslehre die Glückseligkeit der Liebe zu einem Mitgeniessen der Weltvollkommenheit in dem Gefühl der eignen Vollkommenheit stempelte, so sagt der Prinz, dass wir von ersterer, dem „Zweck der Natur", nichts wissen. Was aber die letztere betreffe, so sei der Zusammenhang von eigner Vollkommenheit und dem damit verknüpften Gefühl der Glückseligkeit ganz zufällig; die eigne Vollkommenheit habe mit diesem Gefühl so wenig Ähnlich-

keit, wie „die kubische Form eines Salzes mit seinem bittern Geschmacke hat" (IV. p. 291). Der Notwendigkeit komme es nur darauf an, dsss das freie moralische Wesen nach eigner innerer Vollkommenheit strebe; dazu diene das rein subjektive Glückseligkeitsgefühl, nicht aber zu einem selbstischen Mitgeniessen. — War nun dem Theosophen die Erkenntnis der Weltvollkommenheit Mittel zur eignen Vollkommenheit, so fällt dies selbstverständlich bei der Unerkennbarkeit jener fort. Der Prinz gibt daher mit dem Verfasser der medizinischen Dissertation dem „denkend empfindenden Wesen" als Wegweiser auf seinem Wege zur Glückseligkeit Schmerz und Vergnügen; durch dieselben erfährt jenes Wesen „die Verhältnisse seines gegenwärtigen Zustandes zu dem Zustand seiner höchsten Vollkommenheit, welcher einerlei ist mit dem Zwecke der Natur" (IV. p. 291; vgl. auch die oben ziterten Bemerkungen SCHILLERS über sein Gespräch mit MORITZ).

Wird im ersten Teil des Gesprächs das moralische Wesen auf das eigne „innere Prinzipium" (IV. p. 290) gegründet durch Ablösung der metaphysischen Beziehungen, des „lieblichen Traums" des Julius-Ideals (IV. p. 294), so wendet sich der zweite Teil (IV. p. 295—311) zur Untersuchung des Moralischen an der Handlung selbst. Dazu wird die menschliche Handlung aufs schärfste geschieden in eine äussere und eine innere Handlung. Und nun wieder jene Wendung auf das Innen hin: es wird bestimmt, dass die äussere Handlung mit ihren Folgen nichts über den moralischen Wert oder Unwert der ganzen Handlung ausmache; über die äussere Handlung habe das innere Prinzipium der moralischen Wesen keine Macht, in ihr herrsche die übergreifende Notwendigkeit (vgl. XI. p. 55: „Nur der Körper eignet jenen Mächten, die das dunkle Schicksal flechten"). Die innere Handlung, die in Vorstellungen bestehe (IV. p. 299), allein bestimme die Moralität der Tat (vgl. XII. p. 250: „Des Menschen Thaten und Gedanken, wisst! sind nicht wie Meeres blind bewegte Wellen. Die innre Welt, sein Microcosmus, ist der tiefe Schacht, aus dem sie ewig quellen"). Hier, „im geschlossnen Bezirk der menschlichen Seele" (p. 305), herrscht einschränkungslos das innere Prinzipium, der Glückseligkeitstrieb, der ebenso wie in der medizinischen Dissertation und in der Theosophie bestimmt wird als „der imwohnende Trieb alle seine Kräfte zum Wirken zu bringen", „zur höchsten Kundmachung seiner Existenz zu ge-

langen" (IV. p. 301). Diesem Prinzipium gemäss ist eine Handlung moralisch gut, wenn mehr innere Kräfte bei ihr tätig waren; moralisch böse, wenn weniger tätig waren, oder anders ausgedrückt: die Moralität des Menschen ist „in dem Mehr oder Weniger seiner innern Tätigkeit enthalten" (IV. p. 305). Die Idee, dass der Lasterhafte nur „minder vollkommen" ist, stammt, wie die erste Vorrede zu den Räubern (II. p. 5) selbst anführt, von GARVE (F. G. p. 377 f.).

Die dargelegten Bestimmungen zeugen von einem gereifteren realistisch-psychologischen Blick (vgl. GLOGAU), und SCHILLER berichtet über das Gepräch an KÖRNER am 9. März 1789 (K. II. p. 51) unter ausdrücklichem Hinweis darauf, dass er daran gelernt habe. Wir dürfen bei dieser Bemerkung allerdings nicht an die allgemeine Weltanschauung des Prinzen denken, die wir mit dem Namen der Prinzen-Ideen bezeichnet haben. Denn dieser Anschauung fehlt, wie der genannte Brief sagt, die Konsequenz. Die mechanische Notwendigkeit des Prinzen bleibt, wie schon bemerkt, eine ebenso willkürliche, unkritische Annahme wie die Geisterwelt des Julius, und dazu vermag der Prinz sie nicht einmal widerspruchslos durchzuführen: das Vorhandensein der moralischen Erscheinung innerhalb jener Notwendigkeit bleibt völlig unerklärt. Diese Philosophie aber ist auch, nach jenem Brief an KÖRNER, dem Prinzen nur „als einer poetischen Person" geliehen. Die Inkonsequenz seiner Philosophie soll ihn unglücklich machen. Dass er sich dem Sinnentaumel ergibt, soll „nicht aus seiner Philosophie, sondern aus seiner unsichern Lage zwischen dieser Philosophie und zwischen seinen ehemaligen Lieblingsgefühlen, aus der Unzulänglichkeit dieses Vernunftgebäudes und aus einer daraus entstehenden Verlassenheit seines Wesens herfliessen". Diese Bemerkung des Dichters über die von ihm geschaffene poetische Gestalt scheint von Selbsterlebtem zu zeugen. Sie würde dann einiges Licht werfen auf den Grundton in der erwähnten „philosophischen Hypochondrie". Und wieder sei betont, wie uns dies den Dichter an einem Wendepunkt seines Denkens zeigt: weil der fortwährende Streit der Julius- und Prinzen-Ideen nicht zum Austrag gebracht werden kann, wird die Metaphysik zur Seite geschoben und das Ideal in der Seele allein zu begründen versucht.

Schlussbetrachtung: Die Unabgeschlossenheit der Anschauung des gereiften Dichters.

Man sieht, wie von hier aus der Weg zur Anschauung des gereiften Dichters geht: das Innen die Quelle alles Schönen, Guten, Wahren, das Aussen der Sitz alles Irrationalen, der unholden Mächte, die unterm Tage schlimmgeartet hausen. Über diese Dichotomie ist der Dichter auch nicht hinausgekommen. Davon können wir aus den späteren Werken Beispiele über Beispiele beibringen. So erscheint der Wallenstein von dieser Anschauung getragen. Das tritt besonders in Wallensteins Tod zutage. Gleich anfangs im mystischen astrologischen Gemach I. 1. (XII. p. 209) empfängt uns ein Bericht über des Saturnus Reich, das lichtscheue, das alles in sich schliesse, was die Tiefen des Erdenschosses und des Menschengemütes beherrsche, und in dem Monolog I. 4 heisst es (XII. p. 216):

> In meiner Brust war meine Tat noch mein;
> Einmal entlassen aus dem sichern Winkel
> Des Herzens, ihrem mütterlichen Boden,
> Hinausgegeben in des Lebens Fremde,
> Gehört sie jenen tück'schen Mächten an,
> Die keines Menschen Kunst vertraulich macht.

Dieselbe Idee kehrt wieder am Schluss des ersten Aktes (XII. p. 236), nachdem Wallenstein sich endgültig zum Vorgehen entschlossen hat, in der Unterredung mit Max II. 2. (XII. p. 243), weiter am Ende von II. 3 (XII. p. 250), wonach allerdings in jenem dunkeln Reich kein blinder Zufall herrscht und endlich in den Worten Theklas über das Los des Schönen auf der Erde (XII. p. 359). Und ist der ganze Sternenglaube Wallensteins nach Schillers Darstellung etwas anderes als der Versuch, mit dem verborgenen Gesetz jenes dunklen Reiches des Aussen so in Verbindung zu treten, dass dem bewussten menschlichen Tun möglichst gute Aussicht auf Erfolg erwächst? Oder werfen wir einen Blick auf die Balladen. Wem sollte es entgehen, dass im Ring des Polykrates unter dem Bilde des Neides der Götter jene dunkle Macht vorgestellt ist, von der es in den Kranichen des Ibykus heisst, sie wache richtend im Verborgnen und flechte unerforschlich und unergründlich für den menschlichen Verstand des Schicksals dunkeln Knäuel? Endlich möge auf „die Worte des

Wahns" verwiesen sein, deren letzte Strophe am Anfange unsrer Abhandlung Platz gefunden hat. Das Platonische der Schillerschen Anschauung ist ersichtlich: der Menschengeist hat sein ewiges Wesen in dem Streben nach dem Schönen, Wahren, Guten, ihm gegenüber hat das Aussen die Stellung eines *μὴ ὄν*.

Dieser unausgeglichene Gegensatz des Innen und Aussen bewirkt, dass SCHILLERS religionsphilosophische Ansicht etwas Resignierendes, Positivistisches an sich hat: es wird unentschieden gelassen, in welcher Beziehung der Gott in uns zu jener dunklen Schicksalsmacht steht, die mit der Körperwelt auch die dunkelsten Regionen unsers Gemüts beherrscht. Es fehlt einerseits die strengere Durchführung des transzendentalen Prinzips in der Auffassung der Welt, andererseits aber die Anerkennung des religiösen Erlebnisses als einer in sich selbst gegründeten Erfahrung. Wird das Gottheitsproblem zuerst durch die schwärmerischen Julius-Ideen verdunkelt, so wird es nachher aufgesogen von dem selbstlos-hingebenden, unermüdlichen und rastlosen Wirken an dem *ἔργον ἀνθρώπου*, der grossen Schuld der Zeiten. Der beregte Mangel erklärt sich daraus, dass SCHILLER keine ausgebildete Naturanschauung besass, wie sie GOETHE von jeher in sich gehegt und gepflegt hatte. Es ging SCHILLER die Lust ab, sich ganz dem Leben der Natur hinzugeben. Sein Sinnen galt dem Menschen, soweit er sich von der Natur unterscheidet, dem Menschen in der Geschichte, der Entwickelung der menschlichen Freiheit. So ist er über den Gegensatz von Körper und Seele, Natur und Geist, wie er ihm auch von seinen medizinischen Studien her geläufig war, nicht hinausgekommen. Ob er vielleicht später durch das Zusammensein mit GOETHE zur Überbrückung dieses Gegensatzes gelangt wäre? Das scheint mir nicht ausgeschlossen zu sein, veranlasste ihn doch das Anschauen des Goetheschen Geistes von einer Revolution seines Geistes zu sprechen, von der er aber vorahnend sagt, er werde sie wohl nicht vollenden, weil seine Kräfte wohl nicht mehr so lange standhalten würden.

Die neueren Bände der akademischen Kant-Ausgabe.

(Briefwechsel, Band III, Werke, Band I—IV.)

Von **Karl Vorländer.**

I. Briefwechsel, Band III. (Der ganzen Reihe XII. Band.)

Da wir in früheren Artikeln über Charakter und Anlage des Briefwechsels ausführlich berichtet haben, so gehen wir gleich in medias res.

Der vorliegende letzte Textband (Band XII der Gesamtausgabe) enthält zunächst den Rest des Briefwechsels, d. h. die Briefe von und an Kant aus den Jahren 1795—1803: im ganzen 245 Nummern, darunter 68 von Kant (11 nur im Entwurf), 177 an Kant; ihnen folgen 7 undatierte und 17 nachträglich entdeckte Briefe aus den Jahren 1772—1799. Daran schliessen sich 7 öffentliche und ebensoviel „handschriftliche" Erklärungen, 6 Denkverse zu Ehren verstorbener Kollegen, 3 Kant von seinen Zuhörern gewidmete Gedichte, 10 von ihm herrührende Stammbuchverse, endlich eine Auswahl von 24 Stücken aus seinem „Amtlichen Schriftverkehr".

Die Briefe von und an Kant, obwohl naturgemäss geringer an Zahl als die aus dem vorhergehenden Zeitraume (1789—1794) und gegen das Ende von Kants Lebenszeit hin immer mehr abnehmend, bieten auch diesmal eine so reiche Fülle von biographisch und literarisch, psychologisch und kulturhistorisch interessantem Material, dass wir in unserm notgedrungen knappen Bericht nur einen Ausschnitt daraus geben können und im übrigen auf den 466 Seiten starken Band selbst verweisen müssen.

1. Was das biographische und persönliche Moment betrifft, so mehren sich die Klagen des greisen Philosophen über die Abnahme seiner körperlichen und, was ihm noch schmerzlicher war, seiner geistigen Kräfte. Besonders ergreifend wirkt, was er am 21. September 1798 dem selbst körperlich schwer leidenden Garve erwidert: „Ich weiss nicht, ob . . . das Los, welches mir gefallen ist, von Ihnen nicht noch schmerzhafter em-

pfunden werden möchte, wenn Sie sich darin in Gedanken versetzten; nämlich für Geistesarbeiten, bei sonst ziemlichem körperlichen Wohlsein, wie gelähmt zu sein: den völligen Abschluss meiner Rechnung in Sachen, welche das Ganze der Philosophie (sowohl Zweck als Mittel anlangend) betreffen, vor sich liegen und es noch immer nicht vollendet zu sehen, obwohl ich mir der Tunlichkeit dieser Aufgabe bewusst bin: ein Tantalischer Schmerz, der indessen doch nicht hoffnungslos ist." Deutliche Zeichen beginnender Altersschwäche machen sich jedoch in den Briefen selbst erst in den allerletzten Jahren, etwa von 1799 an, bemerkbar. — Natürlich mahnt ihn der Gedanke an den bevorstehenden Tod auch an die Pflicht, sein Testament zu machen. Wegen der Formalitäten wendet er sich, da er „im gerichtlichen Fache ein Kind" sei, an seinen Rechtsfreund Vigilantius (27. Februar 1798). Von dem gleichen Tage stammt denn auch sein unter den „handschriftlichen Erklärungen" abgedruckter, ausführlicher und „wohlüberlegter" Letzter Wille mit zwei grössern Nachträgen vom 14. Dezember 1801 und 22. Februar 1802, sowie einige kleinere, aus den Jahren 1799, 1801, 1802 und 1803 (S. 408—418), nebst Bestimmungen über sein Begräbnis, deren Ausführungen er den Freunden Vigilantius und Rink überträgt, „ohne dass sich irgend einer meiner Verwandten dabei einmischen muss" (S. 417). Sein nicht unbeträchtliches Vermögen (an bar 42930 Gulden) vermacht er dagegen diesen Verwandten. An die Unterstützung seiner 1800 verwitweten Schwägerin lässt er sich allerdings erst mahnen, empfängt aber dann ihren und ihres Schwiegersohnes heissgefühltesten Dank (Nr. 828 und 829, vgl. Kants Antwort vom 28. April 1802). Sein letzter uns erhaltener Brief (vom 9. April 1803) enthält einen eben so warmen wie höflichen Glückwunsch zu der Verlobung einer seiner Nichten; ein ebensolcher, vom 17. Dezember 1796, hatte dem Bräutigam die Genugtuung darüber ausgesprochen, dass „das Blut meiner beiden verehrten Eltern in seinen verschiedenen Abflüssen sich noch nie durch etwas Unwürdiges, dem Sittlichen nach, verunreinigt hat".

In den biographischen Zusammenhang gehört auch, als seine Persönlichkeit charakterisierend, der grösste Teil des Anhangs. Seine sechs dichterischen Nachrufe an verstorbene Kollegen zeigen zwar keinen hohen Flug der Phantasie, aber desto mehr ethischen Gehalt und sind auch nicht übel in der Form, trotz des herge-

brachten Alexandriners; fünf von ihnen waren schon bekannt. — Als Stammbuchverse benutzte KANT am liebsten Sprüche lateinischer Dichter, die ihm von der Schule her geläufig waren, so den des Syrus: Ad poenitendum properat, cito qui iudicat nicht weniger als 15 mal. Auch das bekannte Terenzwort: Homo sum, nihil humani a me alienum esse puto ist vertreten, von deutschen Dichtern dagegen nur — BROCKES. Von KANT selbst rührt der schon ganz seiner spätern Ethik entsprechende Spruch Nr. 4 vom 19. Oktober 1772 her: „Die erste Sorge des Menschen sei nicht, wie er glücklich, sondern der Glückseligkeit würdig werde"; vielleicht auch die humoristische Eintragung des 33jährigen: „Grossen Herren und schönen Frauen — Soll man wohl dienen, doch wenig trauen." — Von drei an KANT gerichteten Gedichten seiner Zuhörer wurde ihm das erste, verfasst von dem bekannten „Stürmer und Dränger" R. LENZ, 21. August 1770, als er Professor wurde, im Namen der „kur- und livländischen" Studenten überreicht, das zweite 1786 zum Antritt seines Rektorats „von einigen seiner Schüler", das dritte 14. Juni 1797 — wie es scheint, als keine Hoffnung auf die Wiederaufnahme seiner Vorlesungen mehr vorhanden war — „von sämtlichen Studierenden der hiesigen Universität". Die in allen dreien sich aussprechende Begeisterung ist grösser als ihr poetischer Wert. — Von dem „Amtlichen Schriftverkehr" KANTS mit Rektor, Senat, Dekan, Fakultät usw. bringt die Ausgabe — wie aus einer Bemerkung des Herausgebers und deutlicher aus dem Referat O. SCHÖNDÖRFFERS in der Altpreussischen Monatsschrift[1]) hervorgeht, im Widerspruch mit der Ansicht des Herausgebers (R. Reicke) — nur eine Auswahl von 24 Stücken etwa ein Drittel des Ganzen, darunter 9 aus KANTS Rektoratszeit. Es sind diejenigen ausgelassen, in denen KANT „nur Formalitäten erledige oder nur das Organ eines Fakultätsauftrages sei, ohne irgend eine Teilnahme seines Wesens daran." Ist dieser Grundsatz konsequent befolgt, so wird man in der Tat die ausgeschiedenen Stücke sachlich nicht vermissen. Da indes der Umfang des Ausgeschiedenen nur etwa 40 Seiten betrug, jede Auswahl aber schliesslich etwas Subjektives hat, so hätte man wohl auch das Ganze abdrucken können, schon um dem sonst befolgten Prinzip der Vollständigkeit zu genügen.

[1]) Bd. 39, S. 607 ff.

Seinem früheren Schüler R. B. JACHMANN hatte KANT die „wichtigsten Umstände" aus seinem Leben zum Zwecke einer künftigen Biographie mitzuteilen versprochen. Von den 56 Fragen, die jener in einer Beilage zu seinem Briefe vom 16. August 1800 an den Philosophen richtet, sind manche, wie der Frager selbst gesteht, „sehr indiskret", z. B. Nr. 33: Hat nicht ein Frauenzimmer das Glück gehabt, ausschliesslich Lob und Achtung auf sich zu ziehen, Nr. 34: Welche Frauenzimmer sind überhaupt zur Bildung in geselligen Eigenschaften beförderlich gewesen?; ferner die nach KANTS „ökonomischen Umständen" zu verschiedenen Zeiten (37, 53, 55), oder die nach dem „Umgang mit Schwestern und Verwandten und ihrer Unterstützung" (56). KANT scheint denn auch keine Antwort auf diese 56 Fragen erteilt zu haben, sonst hätte JACHMANN in seiner nach KANTS Tode erschienenen Biographie es sicher mitzuteilen nicht unterlassen; auch finden sie sich daselbst stofflich nicht besonders berücksichtigt.

Für die kleinen persönlichen Liebhabereien des verehrten Denkers und Lehrers wird von beflissenen Freunden und Schülern bis an sein Ende gesorgt: für die bekannten Teltower Rübchen von KIESEWETTER in Berlin, für Göttinger Würste von verschiedenen Seiten (645, 794, 813, 815; noch am 2. April 1800 erhält er von seinem Verleger Nicolovius 16 an Zahl, „wodurch ich für ein ganzes Jahr in Ansehung dieses Artikels meines Hauswesens reichlich versorgt bin"), für Pomeranzen aus Danzig von Jachmann, für Äpfel, Birnen und Pflaumen von Lehmann, für Ungarweine noch 1802 von v. Hess, für Offenbacher Schnupftabak von Kuhn.

2. Weit wichtiger ist natürlich, was sich aus den neu veröffentlichten Briefen für die Vorgeschichte, Entstehungszeit oder Wirkung Kantischer Schriften an näherer Aufklärung ergibt. Namentlich die allmähliche Entstehung des Streits der Fakultäten aus seinen drei verschiedenen Bestandteilen wird durch sie weit genauer, als es bisher möglich, klargestellt. Wegen der Kompliziertheit der Sache kann hier kein Bild davon gegeben werden. Ich verweise den interessierten Leser auf die ausführliche Darstellung in der Einleitung zu meiner (Ostern 1905 erschienenen) Ausgabe von KANTS Kleineren Schriften zur Logik und Metaphysik (Philosophische Bibliothek Bd. 46d) und in meiner bevorstehenden Ausgabe des Streits im sieben Bande der Akademie-Ausgabe. — Seine „reveries," (648) Zum

ewigen Frieden bietet er am 13. August 1795 Nicolovius zu dem Preise von 10 Talern pro Bogen an, um bereits am selben Tage dessen Zusage zu erhalten. Sie sind denn auch, wie verabredet, bereits zur Michaelismesse desselben Jahres erschienen (vgl. 648, 650); später auch (gleichfalls in Königsberg) in französischer Übersetzung, die jedoch von den Parisern als zu hart befunden wurde (788). Das Schriftchen scheint, nach KIESEWETTERS Bericht (650), alsbald grosses Aufsehen und viel Beifall, freilich auch Gegner (darunter den bekannten Fr. GENTZ) gefunden zu haben; begeistert ist die Zustimmung STÄUDLINS in Göttingen (660), ERHARDS in Nürnberg (653) und der SOPHIE MEREAU in Jena (654). KIESEWETTER begann einen Kommentar dazu zu schreiben (708). Auszüge daraus im Pariser Moniteur reizten 1798 mehrere französische Gelehrte zu näherer Bekanntschaft mit dem Kritizismus (788). — Eine zweite, unveränderte Auflage der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten und der Kritik der praktischen Vernunft und als Honorar 4 Taler pro Bogen wurde mit Hartknoch (Riga) für die Ostermesse 1797 verabredet (701, 702). — Die Metaphysischen Anfangsgründe der Rechtslehre waren JÄSCHE in Kurland schon am 4. November 1796 bekannt (684), dagegen nach Halle noch am 7. Dezember d. J. nicht gelangt (692); die Tugendlehre wurde von den Freunden zu Ostern 1797 sehnlichst erwartet (711). — Über das Thema des Auf Missverstand beruhenden mathematischen Streits (KANTS mit dem Mathematiker REIMARUS, der in den bisherigen KANT-Ausgaben als besondere Abhandlung abgedruckt worden ist, während er im Grunde nur ein kleines Nachspiel zu dem Aufsatz Vom vornehmen Ton darstellt (dessen „feine und humane Ironie" JACOB 7. Dezember 1796 rühmt), entspinnt sich eine kleine Korrespondenz mit dem „Ersten Stabskapitän des Infanterieregiments von Mosch" zu Kulm, VON STÅRK (682, 687). — Eine Neuausgabe von KANTS Kleinen Schriften wurde schon 1795 von NICOLOVIUS gewünscht, jedoch von dem Autor aufs nächste Frühjahr verschoben, weil er sie „hin und wieder vermehren oder verbessern" wollte und dazu „den künftigen Winter nötig zu haben" erklärte (637). Doch kam es auch im folgenden Jahre nicht dazu. Dagegen erteilte KANT am 13. Oktober 1797 seinem Schüler TIEFTRUNK (in Halle) die Erlaubnis dazu, mit dem Wunsche, dass „nicht ältere Schriften als von 1770 darin

aufgenommen würden" (was dann aber doch geschah), und unter der Bedingung, dass der Herausgeber ihm „den Aufsatz aller Piecen vorher mitteilen möchte" (745). Letzterer kam übrigens durch seine bei Renger (Halle) 1799 tatsächlich erschienene Ausgabe in einen unangenehmen Verlagsprozess mit Nicolovius (824); ebenso wie RINK mit dem Buchhändler Volmer in Streitigkeiten wegen des Verlags von KANTS Vorlesungen über Physische Geographie geriet (855, vgl. Erklärung Nr. 7). — Über KANTS letzterschienenes Werk, die Anthropologie (1798), spricht sich KIESEWETTER am 25. November 1798 sehr erfreut aus (788). Die letzte Korrektur der 1800 (vgl. 814) erschienenen zweiten Auflage besorgte KANTS Anhänger SCHÜTZ, Professor in Jena, und bot sich ebenso, wie ein früherer Schüler KANTS in Warschau (826), zur Reinschrift des Manuskripts der Physischen Geographie resp. Zubereitung zum Druck an (822); beide veranlasst durch KANTS Bemerkung am Schlusse der Vorrede zur genannten zweiten Auflage, dass seine Handschrift wohl keinem andern als ihm leserlich sein werde. — Das bekannte unvollendete Werk seiner letzten Lebensjahre: Übergang der Metaphysik zur eigentlichen Physik, wird zum erstenmale am 8. Juni 1795 von KIESEWETTER in der Weise erwähnt, dass er KANT an seine schon „vor einigen Jahren" geäusserte Absicht erinnert, über dies Thema „einige Bogen" — also nur eine kleinere Schrift! — „dem Publiko schenken zu wollen" (629). KANT selbst schreibt davon zum erstenmale in jenem oben erwähnten Briefe an GARVE vom 21. September 1798: die Aufgabe, die er sich damit gestellt, müsse „aufgelöset sein; weil sonst im System der krit. Philos. eine Lücke seyn würde". Auch fühle er „das Bewusstsein des Vermögens dazu" in sich, aber die Befriedigung desselben werde „wenngleich nicht durch völlige Lähmung der Lebenskraft, doch durch immer sich einstellende Hemmungen derselben bis zur höchsten Ungeduld aufgeschoben". Ähnlich, wenn schon nicht so prägnant, äussert sich KANT vier Wochen später gegen den treuen Freund und Schüler KIESEWETTER (782). — Schliesslich sei noch mitgeteilt, dass eine französische Übersetzung seiner Bemerkungen „Über das Schöne und Erhabene", wie der Buchhändler Lagarde schreibt (697), 1796 zu Paris herauskam, und aus einem der nachgetragenen Briefe (KANTS an den Buchhändler J. G. J. Breitkopf), dass KANT, der 1778 von Breitkopf den Antrag erhalten

hatte[1]), seine Abhandlung von den verschiedenen Rassen der Menschen (1775, erweitert 1777) für seinen Verlag als Teil eines grossen naturhistorischen Werkes erweitert auszuführen, die Bedenken dagegen äussert, dass er vorläufig mit „dringender Arbeit von ganz anderer Art" (Kritik der reinen Vernunft) beschäftigt, und ferner die Naturgeschichte nicht sein „Studium", sondern nur sein „Spiel" sei, wodurch er „die Kenntnis der Menschheit zu berichtigen und zu erweitern" beabsichtige (870).

3. Von eigenen philosophischen Äusserungen KANTS bringt der vorliegende Band fast nichts Neues. Denn sowohl der Anhang zu SÖMMERINGS Schrift über das Organ der Seele wie der Briefwechsel mit BECK, die Erwiderung auf SCHÜTZ' Einwürfe gegen einige Stellen seiner Rechtslehre (betr. Ehe und Dienstboten), wie der Brief an TIEFTRUNK vom 11. Dezember 1797, das Schreiben an GARVE mit der berühmten Stelle von den Antinomien (781) wie die Erklärung gegen FICHTES Wissenschaftslehre vom 7. August 1799 waren sämtlich schon bekannt und haben höchstens den Vorzug, hier in der philologisch genauen Orginalfassung abgedruckt zu sein. Sonst möchte von Interesse noch der kurze Brief KANTS an den Hallenser Privatdozenten MORGENSTERN sein, dem er für die Sendung seines Werkes über PLATOS Republik dankt, und in dem er den Mann gefunden zu haben glaubt, „der eine Geschichte der Philosophie nicht nach der Zeitfolge der Bücher . . ., sondern nach der natürlichen Gedankenfolge, wie sie sich nach und nach aus der menschlichen Vernunft hat entwickeln müssen, abzufassen imstande ist, sowie die Elemente derselben in der Kritik der reinen Vernunft aufgestellt werden" (S. 639). Sehr lesenswert, weil recht bezeichnend für KANTS Güte, Bescheidenheit und (wo es angebracht war) auch Warmherzigkeit, ist ferner noch der Brief an den wackeren Elberfelder Kaufmann Johann Plücker (657), aus dem wir nur die eine Stelle hervorheben wollen: „Nur das, was wir selbst machen können, verstehen wir aus dem Grunde; was wir von anderen lernen sollen, davon, wenn es geistige Dinge sind, können wir nie gewiss sein, ob wir es auch recht verstehen, und die sich zu Auslegern aufwerfen, ebenso wenig."

4. Um so reichhaltiger sind die Zeugnisse von der in diesem

[1]) Breitkopfs Brief an Kant (vom. 21. März 1778) war schon Bd. I. Nr. 119 des Briefwechsels abgedruckt worden.

Zeitraume weit über Deutschlands Grenzen hinausreichenden Verbreitung der Kantischen Philosophie, der sich zuweilen freilich auch Opposition beimischt. Man lese, um ein Bild der Stellung der gelehrten und anderen Kreise zu dem Kritizismus zu bekommen, was Ammon (626, 774), Stäudlin, Lehmann (793, 808) aus und über Göttingen, Beck, Jacob und Tieftrunk aus Halle, Kiesewetter aus Berlin (809), Reinhold aus Kiel (620), Mellin aus Magdeburg (735), Jachmann aus Marienburg, die Würzburger Professoren Matern Reuss (664, 711) und Stang (680) über Süddeutschland und Österreich berichten. Namentlich die Berichte der beiden letzteren sind recht interessant. Reuss schreibt 1. April 1796 vom „Zustand der kritischen Philosophie im katholischen Teutschland": „Die (Würzburger) Professoren der Theologie und Rechtsgelahrtheit modeln fast alle, wo nicht die Wissenschaft, die sie lehren, wenigstens die Art ihres Vortrags nach Ihren Grundsätzen, sogar beim Religionsunterricht benutzt man Ihre Grundsätze, in Katechese u. in Predigten: bloss um Kantische Philosophie bei mir zu hören, kommen viele Fremde hierher." Der Fürstbischof unterstütze ihn dabei sehr. „Nicht gar so hell, doch ziemlich hell, sieht es auf den hohen Schulen Bamberg, Heidelberg und anderen katholischen Schulen aus, desto finsterer ist es aber in Bayern, Schwaben und der katholischen Schweiz." Auch in diesen Gegenden hoffe er jedoch durch ein „Vorlesbuch in lateinischer Sprache" — dort die allein erlaubte — Nutzen zu stiften (664). Ein Jahr später sandte er Kant mit einem Begleitbriefe (711) den ersten Teil dieses Lehrbuches der kritischen Philosophie, welche letztere „auf dem Boden des katholischen Teutschlands immer festeren Fuss" fasse, bis auf Österreich, wo sie jedoch viele geheime Anhänger besitze. Genaueres von dort berichtet nach einer Wiener Reise in einem überhaupt recht lesenswerten, ausführlichen Schreiben (S. 97—102) Reuss' Freund und Kollege Konrad Stang am 2. Oktober 1796 (680), u. a.: „Die kritische Philosophie ist in der österreichischen Monarchie als Feindin erklärt, und wehe dem, der sie lehren will. Der Kaiser ist ganz dagegen eingenommen und da ihm der Direktor der Schulen und des Studiums in Wien H. v. Birkenstock das kritische System anpries, so drehte sich der Kaiser herum und sagte: Ich will einmal für allemal von diesem gefährlichen System nichts wissen." Ein ungarischer Professor sei denn auch,

nach dreijährigen Kabalen der „ganzen hohen Geistlichkeit“ gegen ihn, abgesetzt worden propter perniciosum Sistema ad Scepticismum ducens; desgleichen der „Rektor der Philosophie von Grätz (Graz?).“ In Salzburg verwende sich der würdige Regent des Priesterhauses dafür. In München, wo STATTLER regiere, seien KANTS Schriften, besonders sein Religionswerk, Konterbande. In Würzburg dagegen seien sogar Mädchen und Frauen enthusiastisch für sein System eingenommen, in „vielen Frauenzimmergesellschaften“ bilde es „stets das Lieblingsgespräch“!

Aber auch in eine Reihe ausserdeutscher Länder ist die Kantische Philosophie bereits vorgedrungen. Zunächst in das Königsberg benachbarte Russland. Nr. 619 enthält einen Briefentwurf KANTS an die Fürstin DASCHKOW, der für seine Aufnahme in die kaiserlich russische Akademie der Wissenschaften seinen Dank ausspricht (März 1795); übrigens war dieses Schreiben, wie wir zwei Jahre später (cf. 721 und 722) erfahren, unterwegs verloren gegangen. Ein russischer Offizier, Freiherr VON UNGERN-STERNBERG, den die Kritik der reinen Vernunft aus den „philosophischen Wäldern und Morästen“ nach langem Umherirren gerettet hat, versichert ihm, seine Philosophie werde „mit Vergnügen und Fleiss in Livland, meinem Vaterlande, studiert“, was KANT als „echtem Kosmopoliten“ gewiss Freude machen werde (669). In Mitau wirkt für seine Lehre ein von ihm dorthin empfohlener früherer Schüler C. W. CRUSE (783, 805). Auch ein Hofrat ARNDT in Nürnberg, durch ERHARD für den Kritizismus gewonnen, „hat einen Briefwechsel nach Petersburg über Ihre Philosophie“ (699). — Aus Siena in Toskana verkündet ihm Graf VARGAS seine Aufnahme unter die 40 Unsterblichen der Italienischen Akademie. — Aus Holland sendet ihm der Leydener Professor WYTTENBACH seine Biographie des Philologen RUHNKEN, KANTS alten Schulkameraden, mit einem lateinischen Begleitbrief (811) zu, aus Utrecht ein Baron VON UTENHOVEN dem „premier Philosophe de l'Univers, dem Verfasser der immortelle Theorie du Ciel“, seine Übersetzung von LAMBERTS Kosmologischen Briefen (847, 848), aus Driel bei Arnhem ein gewisser GLOVER, der die Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaften ins Holländische übersetzen will, eine „Kurze Übersicht der Förderungen und des Zustandes der Critischen Philosophie in der Batavischen Republik“ seit 1792, die besonders seit 1796 PAULUS VAN HEMERT

vieles verdanke; jetzt (1802) bestehe sogar schon eine „Critische Gesellschaft" zu Amsterdam (851). — In England bemühte sich der schon aus dem vorigen Bande bekannte NITZSCH weiter um Verbreitung der kritischen Grundsätze (JAKOBS Brief 698), desgleichen JAKOBS schottischer Freund RICHARDSON (vgl. den Brief JAKOBS nebst der Beilage RICHARDSONS, 736, und die Bemerkung KIESEWETTERS, S. 263 unten). — Am interessantesten aber ist, was wir über die Verehrung unseres Philosophen in dem revolutionären Frankreich, dem bekanntlich ja auch seine Sympathien galten, erfahren. Am 15. März 1796 hat der uns bekannte Johann Plücker aus Elberfeld in „öffentlichen Blättern" gelesen, dass „die französische Nation durch den Abt SIEYES Sie ersucht habe, ihre entworfenen Constitutions-Gesetze zu untersuchen, das Unnütze wegzustreichen und das Bessere anzugeben" (662). Und vierzehn Tage später MATERN REUSS gar, dass „Sie als Gesetzgeber, als Stifter der Ruhe und des Friedens nach Frankreich gerufen worden seien und dazu von Ihrem König Erlaubnis erhalten haben" (664). Den Anlass zu diesen Gerüchten gab wahrscheinlich die Tatsache, dass ein gewisser C. THEREMIN, Bureauchef im Wohlfahrtsausschuss, durch seinen Bruder (Prediger in Memel) in der Tat eine Korrespondenz zwischen KANT und dem bekannten Abbé SIEYES anzubahnen versucht hatte, der ihm philosophisch nahe stehe und das Studium der Kantischen Philosophie in Frankreich als ein „Complement der Revolution" betrachten würde (vgl. den Brief des A. L. THEREMIN vom 6. Februar und den Brief seines Bruders in Paris an ihn vom 2. Januar 1796). THEREMIN beabsichtigte, wie von dem Buchhändler LAGARDE bestätigt wird (697), auch eine französische Übersetzung Kantischer Schriften (vgl. oben unter 2). Nach der Biographie JACHMANNS hätte KANT die Anregung THEREMINS abgelehnt, weil er wünschte, „dass sich unser Staat in diese fremde Angelegenheit einer fremden Nation nicht mischen möchte" (ed. A. Hoffmann, Halle 1902, S. 89). Einem Brief KIESEWETTERS (788, November 1798) zufolge hielt auch WILHELM VON HUMBOLDT im Pariser Institut national eine Vorlesung über die Resultate des Kantischen Systems, „ob er gleich nicht das gehörige Zeug dazu hat"! Er habe nämlich, wie der jener Vorlesung beiwohnende Gesandte der Hansestädte ihm (KIESEWETTER) erzählt habe, nur die negative, nicht die positive Seite der kritischen Philosophie dargestellt. Das will KIESEWETTER durch einen

von ihm zu verfassenden französischen Abriss der wichtigsten Kantischen Ideen wieder gut machen; dazu scheint es indes ebenfalls nicht gekommen zu sein. Von KANTS Interesse für die französische Politik zeugt seine unter den „handschriftlichen Erklärungen" als Nr. 3 abgedruckte „Rechtfertigung des Direktoriums der französischen Republik wegen seines angeblich ungereimten Planes, den Krieg mit England zu ihrem Vorteil zu beendigen". Der kleine Aufsatz (S. 407 f.) ist 1798 niedergeschrieben und hält für das Richtigste die Diversion eines französischen Landheeres nach Portugal, während Englands Aufmerksamkeit durch die Expedition „BONAPARTES und seiner Unglücksgefährten" nach der Levante abgelenkt werde.

5. Soviel von KANT selbst, seinen Schriften und persönlichen Anschauungen und der Verbreitung seiner Philosophie. Auf die Fülle von psychologisch und historisch, insbesondere kulturhistorisch interessantem Material, das sich ausserdem in dem Briefwechsel findet, wollen wir zum Schluss nur kurz hindeuten. Unter den oft recht merkwürdigen Korrespondenten KANTS erwähnen wir den schon aus dem vorigen Bande uns bekannten Barmer Sektierer COLENBUSCH, der auch jetzt wieder in drei ausführlichen Briefen (614, 622, 662) seinen „Vernünftigen Bruder" IMMANUEL KANT zu seinem eigenen Glauben zu bekehren sucht, den bekannten Exkapuziner J. AUREL FESSLER, der ihn um Ratschläge zu seinem Seneka-Kommentar bittet (634), den originellen Pastor KUHN aus Stolzenberg (796) und WIELAND mit einem schon aus 1772 stammenden Briefe, der für seine Zeitschrift KANT als — Abonnentensammler wünscht (865 [im Nachtrag]). — Unter den an diesen gerichteten Bettelbriefen (vgl. auch 710) heben wir seiner besonderen Aufdringlichkeit wegen den eines schwedischen CARL FERD. KANTH (720), und seiner Originalität wegen den des beinahe 70jährigen kurkölnischen Hofrats, fürstl. Stabloischen Rat usw. usw. a. D. und jetzigen einfachen „Bürgers" ANTON JOSEPH GILGEN zu Köln (823) hervor, der als verschämter Armer ziemlich demütig bittet und sein weitschweifiges Schreiben mit der ebenso sentimentalen wie unorthographischen Nachschrift schliesst: Wir gehen . öfters . mit unsern Kindern . weinendt ohne brod schlaffen und müssen . eben also aufstehen . Unser Elendes Nachtslager ist auf der Erden . auf strohsäcken . Wir Erschröcken" — am 7. Juni 1800! — „für den künftigen

Winter . — seit dreyen tägen haben wir nichts mehr wie in Wasser gekochte Erdäpfel . mit saltz über unsere Matte Hertzen bekommen. Erschröckliches Schicksal! Geschrieben . Unter häufig gefallenen tränen". — Betreffs der Blatternimpfung seiner Braut fragt der junge, 22jährige Reichsgraf Fabian Emil zu Dohna um Rat (802), der „in seinen Wirkungskreis" als Rittergutsbesitzer, tritt, „mit dem ernstlichen Willen als solcher und als Mensch in jedem Verhältnis meine Pflichten zu erfüllen . . . Sie, weiser Mann, werden mein unsichtbarer Gefährte sein . . .": ein nachahmenswertes Beispiel noch heute für junge Rittergutsbesitzer! — Ganz interessant sind auch: das nach der Art von MONTESQUIEUS „Lettres Persanes" fingierte „Gespräch eines heidnischen Prinzen von der christlichen und seiner heidnischen Religion", undatiert und unterzeichnet „Jurgulan" (862), der lange französische Brief CHAUVELOTS über die beschränkte Vervollkommnungsfähigkeit des Menschen, die Vorzüglichkeit des physikotheologischen Gottesbeweises u. a. (685, S. 107—119), das begeisterte Widmungsschreiben KOSEGARTENS (874), der lange Sendbrief des Predigers JENISCH in Berlin (668) und der Brief der „Professorin" SOPHIE MEREAU aus Jena, die um seine Mitarbeiterschaft an einer von ihr zu gründenden Zeitschrift nachsucht (654). — Bitten der letzteren Art kommen überhaupt, wie schon in den vorigen Bänden, ziemlich häufig vor: so z. B. seitens der „Deutschen Volkszeitung" (615), des „Kosmospolit" (675), einer pädagogischen Zeitschrift in Erfurt (706), von REICHARDTS „Deutschland" (707), des „Deutschen Museums" (868) und der „Deutschen Union der 22er", die sich „an die Freunde der Vernunft, der Wahrheit und der Tugend" wendet, übrigens aber sehr geheimnisvoll von ihren verschwommenen Weltbeglückungsplänen redet (872). — Politische Neuigkeiten, zum Teil recht interessanter Natur, aus Berlin berichtet, wie früher, KIESEWETTER, ausserdem in den letzten Jahren — voll Freude über das nach dem Tode Friedrich Wilhelms II. sich wieder frischer regende geistige Leben — ein anderer Schüler KANTS, der Prediger LÜDEKE in Berlin (754, 763, 785, 791); er schreibt in lebhaftem, ja öfters etwas burschikosem Tone, z. B. einmal: „Mein Glaubensbekenntnis ist dieses: Ohne Vernunftgebrauch Theologe sein sollen, kommt mir vor, als unter der ausgepumpten Glocke der Luftpumpe atmen und singen sollen. Das können doch höchstens nur Frösche!" KIESEWETTER schreibt

15. November 1799 u. a. auch von den neuesten Angriffen des „gleisnerischen, pfäffischen HERDER", des alten radottierenden WIELAND, des „noch immer phantasierenden" NICOLAI und macht Mitteilungen über den Zulauf bei seinen eigenen Vorlesungen, wie über das zurückgezogene Leben FICHTES in Berlin (809).

Damit sei das, wenn auch nicht gerade farbenreiche, so doch um der Persönlichkeit des grossen Königsbergers willen anziehende und, wir denken, auch nicht eintönige Bild beendet, das wir von dem Inhalt dieses letzten Textbandes der Briefe zu entwerfen beabsichtigten. Es erübrigt uns noch, auch diesmal wieder die gewohnte peinliche Sorgfalt und Umsicht, mit der RUDOLF REICKE auch diesen Band ediert, mit dankbarem Lobe anzuerkennen, und zugleich den lebhaften Wunsch auszudrücken, dass er, der auf dem Gebiete der Kantphilologie wie kein anderer zu Hause ist, uns recht bald aus der Fülle seiner Kenntnisse auch den verheissenen vierten Band, der die Anmerkungen und Erläuterungen zu den drei Textbänden bringen soll, bescheren möge.

II. Bd. I—IV von Kants Werken.

Konnte die zweite Abteilung der neuen Ausgabe, enthaltend den Briefwechsel des Philosophen, zuerst und, bis auf den noch ausstehenden Erläuterungsband, vollständig erscheinen, weil RUDOLF REICKE sozusagen die ganze Arbeit seines Lebens der Kantforschung, insbesondere der mühevollen Sammlung von KANTS Korrespondenz gewidmet und dieselbe nahezu abgeschlossen hatte, so war dies mit den Werken, deren Edition einem ganzen Stabe gelehrter Mitarbeiter anvertraut ist, nicht der Fall. Hier waren von den vorgesehenen neun Bänden zur Zeit, wo ich dies schreibe, d. h. Ende 1904, die drei ersten erschienen, während der vierte (Band II, dessen Aushängebogen mir zur Verfügung gestellt wurden) im Erscheinen begriffen war. Ehe wir zu dem Inhalt der einzelnen Bände übergehen, sei das Wichtigste über die allgemeinen Grundsätze der Ausgabe sowie ihre innere und äussere Einrichtung mitgeteilt.[1])

Zunächst über die Herstellungsweise eines geläuterten Textes. Zu Grunde gelegt sind die Originaldrucke der selbständig

[1]) Vgl. die an der Spitze der „Anmerkungen" zum ersten Bande stehende Einleitung DILTHEYS (I, 507—517).

erschienenen Schriften, desgleichen die ersten Drucke der in Zeitschriften, Zeitungen oder sonst veröffentlichten Abhandlungen. Lagen mehrere Ausgaben vor, so geschah der Neudruck nach der letzten, bei der KANT selbst sicher oder doch höchstwahrscheinlich mitgewirkt hat; so wurde z. B. bei der „Kritik der reinen Vernunft" deren zweite Auflage zu Grunde gelegt (näheres s. unten). Die Herstellung des Textes geschah — dadurch unterscheidet sich die neue Ausgabe von allen bisherigen — mit möglichst treuer Erhaltung des Überlieferten. Nur, wo die Verderbnis des Textes zweifellos war, ist eine Emendation desselben, auf Grund 1. einer genauen Vergleichung etwaiger verschiedener Lesarten, 2. Berücksichtigung sachlicher Gesichtspunkte und 3. Verwertung aller in den bisherigen Gesamt- und Einzelausgaben oder an sonstigen Stellen gemachten Verbesserungsvorschläge eingetreten.

Um einen, soweit es überhaupt möglich, einwandfreien Text zu erzielen, sind an jeder Zeile der Ausgabe drei verschiedene Stellen beteiligt: 1. Der jeweilige „Fachherausgeber", 2. der germanistische Mitarbeiter, Dr. EWALD FREY, 3. der Sekretär der Kantkommission, Dr. PAUL MENZER (Privatdozent an der Berliner Universität). — Dem ersten fällt die Hauptaufgabe zu. Er hat die dem Druck zu Grunde zu legende Ausgabe zu bestimmen, ihren Text zu reinigen, das Verzeichnis der Lesarten herzustellen und die von ihm herausgegebene Schrift mit einer Einleitung und Erläuterungen zu versehen. Die Einleitung soll die etwaige äussere Veranlassung eines Werkes, seine Geschichte bis zu seinem Erscheinen und die noch bei Lebzeiten KANTS erschienenen Neu- oder Nachdrucke angeben. Die Erläuterungen sollen nur die für das Verständnis „ganz unentbehrlichen" Sacherklärungen, insbesondere die notwendigen literarischen Nachweise bringen, da wo von KANT (bekanntlich ist das nicht besonders häufig der Fall) eine Person oder Schrift genannt wird. — Der germanistische Mitarbeiter regelt nach bestimmten Direktiven Sprache, Orthographie und Interpunktion. Als Orthographie, die bei KANT selbst jeder folgerichtigen Durchführung entbehrt, wurde die KANTS Brauch nahestehende preussische Schulorthographie vor 1883 gewählt, nur dass in streitigen Fällen die Kantische Form den Vorzug erhält. Die Interpunktion, die in KANTS Handschriften meist ganz fehlt, in den Druckwerken dagegen überreichlich an-

gewandt ist, soll im allgemeinen der heute in den preussischen Schulen üblichen entsprechen. Jedoch ist für manche Fälle — wie bei den Partikeln „und", „oder", die Infinition mit „zu" — wieder die Überlieferung beibehalten worden. — Ob sich eine grössere oder geringere Modernisierung dieser Aussendinge an KANTS Werken empfiehlt, darüber kann man ja verschiedener Meinung sein. Ich persönlich bin in meinen eigenen Ausgaben (in der „Philosophischen Bibliothek" resp. der „Kritik der reinen Vernunft" in O. HENDELS „Bibliothek der Gesamtliteratur") erheblich weiter gegangen als die ziemlich konservative Ausgabe der Akademie, und verweise auf die Begründung dieses meines Vorfahrens in den betreffenden Vorreden. Allein dem Ziel, das sich der philologische Revisor in Übereinstimmung mit der Leitung der Ausgabe gesteckt hat: eine Ausgabe herzustellen, wie KANT selbst sie auf der Höhe seines Ruhms, bevor der Verfall seiner Geisteskräfte begann, also in den neunziger Jahren besorgt hätte (I, 513), ist nicht bloss mit grösster Sorgfalt nachgestrebt, sondern es ist auch, wenigstens was Sprache und Rechtschreibung betrifft, soweit es nach mehr denn hundert Jahren in Menschenmöglichkeit stand, erreicht worden. Wer sich für die einzelnen dabei befolgten Grundsätze interessiert, sei auf die allgemeinen Ausführungen FREYS (I, 511 bis 516) sowie auf die sorgfältigen besonderen Nachweise zu jeder einzelnen Schrift, die hinter dem Verzeichnis der Lesarten abgedruckt sind, verwiesen. — Noch ist zu erwähnen, dass für die vier lateinischen Schriften, deren philologische Revision von Dr. EMIL THOMAS in Berlin besorgt worden ist, dieselben Grundsätze massgebend waren, und dass in besonderen Fällen, wo es der Sinn erfordert, der Fachherausgeber die massgebende Entscheidung hat.

Die Druckschrift ist für alle deutschen Schriften KANTS die deutsche, was ja wohl im Sinne des Autors selbst lag[1]), aber im Interesse der Verbreitung der Ausgabe im Ausland unseres Erachtens zu bedauern ist. In lateinischer Schrift sind dagegen die Einleitungen, Erläuterungen usw. der Herausgeber gedruckt. Es ist erfreulicherweise der Akademie gelungen, für sämtliche in den „Werken" veröffentlichte Schriften KANTS die Originaldrucke zur Benutzung als Druckvorlage zu erhalten. Denn auch zu der

[1]) Vgl. den Schluss des Streits der Fakultäten.

einzigen, bei der er nach DILTHEYS Mitteilung (I, 508) noch fehlte („Gedanken bei dem frühzeitigen Ableben des Herrn von FUNK", 1760), ist er, wie mir vor kurzem Herr Dr. MENZER mitteilte, inzwischen aufgefunden worden. Das Verzeichnis der Lesarten enthält alle den Inhalt berührenden Abweichungen der Originaldrucke. — Betreffs der näheren Einrichtung desselben müssen wir auf die Ausgabe selbst verweisen.

Bekanntlich gliedert sich die Gesamt-Ausgabe, deren Umfang nach ihrer Vollendung etwa 22—25 Bände betragen wird, in vier grosse Abteilungen: Werke (Bd. I—IX), Briefwechsel (Bd. X bis XII), handschriftlicher Nachlass und Vorlesungen. Hier haben wir es nur mit der ersten zu tun. Sie umfasst „alle wissenschaftlichen Arbeiten KANTS, welche von ihm selbst oder in seinem ausdrücklichen Auftrag veröffentlicht sind", und zwar „von den kleinsten Journalartikeln und den Beiträgen zu Schriften anderer bis zu den grossen Werken". Diesem Prinzip zufolge sind z. B. die sieben kleinen Aufsätze von 1788—1791 in den „Nachlass", anderes wie die Briefbeilage an SÖMMERRING „Über das Organ der Seele" in den Briefwechsel eingereiht worden. Die Abhandlung „Über Philosophie überhaupt" wurde — weil nicht von KANT, sondern von BECK stammend — mit Recht ganz ausgeschieden; an ihrer Stelle wird das in Rostock aufgefundene Manuskript KANTS, welches von BECK seiner Überarbeitung zu Grunde gelegt wurde, in der Nachlass-Abteilung veröffentlicht werden. Dagegen gehören zu den „Werken" noch diejenigen Handbücher („Vorlesungen") über Anthropologie, Logik, physische Geographie und Pädagogik, die KANT selbst oder seine Freunde JÄSCHE und RINCK noch bei seinen Lebzeiten publiziert haben.

Der Reihenfolge der Bände zu Grunde gelegt wurde die chronologische Anordnung; jedoch mit zwei Ausnahmen. Einmal nämlich ist die zweite Auflage der „Kritik der reinen Vernunft" vor der ersten abgedruckt, gemäss dem Prinzip der Ausgabe, bei dem Vorliegen mehrerer Auflagen den Text derjenigen zu Grunde zu legen, „in welcher Änderungen enthalten sind, die mit Sicherheit oder mindestens mit grosser Wahrscheinlichkeit auf KANT zurückgeführt werden können". Um nun aber auch ein deutliches und bequemes Bild der wichtigen ersten Fassung im Zusammenhange zu geben, wird diese bis zu dem Abschnitt von den Paralogismen inkl. vollständig zum Abdruck

gebracht. Unserer Meinung nach hätte, bei gleichem Verfahren bezüglich des Abdrucks, doch die chronologische Folge bewahrt bleiben, also Bd. IV (s. unten) vor Bd. III kommen müssen.

Eine zweite, unserer Ansicht nach durchaus gerechtfertigte Abweichung von dem streng chronologischen Prinzip ist die, dass die zahlreichen kleinen Abhandlungen und Aufsätze nach 1781, um den Zusammenhang zwischen den grösseren Werken nicht zu zerreissen, in einem (späteren) Band vereinigt sind. So ergibt sich folgender Inhalt:

Bd. I. Vorkritische Schriften 1747—1756.
„ II. Vorkritische Schriften 1757—1777.
„ III. Kritik der reinen Vernunft (zweite Aufl.) 1787.
„ IV. Kritik der reinen Vernunft (erste Aufl. bis „Von den Paralogismen der reinen Vernunft inkl.) 1781.
Prolegomena. 1783.
Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. 1785.
Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. 1786.
„ V. Kritik der praktischen Vernunft. 1788.
Kritik der Urteilskraft. 1790.
„ VI. Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. 1793.
Die Metaphysik der Sitten. 1797.
„ VII. Der Streit der Fakultäten. 1798.
Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. 1798.
„ VIII. Abhandlungen nach 1781.
„ IX. Vorlesungen über Logik. 1800.
Vorlesungen über physische Geographie. 1802.
Vorlesungen über Pädagogik. 1803.

Als Fachherausgeber werden S. XVI sechzehn Gelehrte aufgeführt, zu denen inzwischen noch Max Köhler, Karl Vorländer und G. Wobbermin hinzugekommen sind.

Band I erschien zuerst (1902), ihm folgte im Jahre 1903 Band IV, sodann 1904 Band III. Die Herausgabe des II. Bandes ist durch verschiedene äussere Umstände, zuletzt noch durch die nachträgliche glückliche Auffindung des einzigen noch fehlenden Originaldrucks (s. oben), verzögert worden und steht für die

ersten Monate des Jahres 1905 bevor[1]). Wir können ihn trotzdem in die folgende Einzelbetrachtung einschliessen, da es uns durch das Entgegenkommen der Leitung der Ausgabe gestattet war, die Aushängebogen des Textes und die Korrekturbogen der Anmerkungen zu benutzen. Wir wenden uns nun dem zu, was noch von den einzelnen Bänden zu sagen übrig bleibt, indem wir uns dabei auf das Wichtigste beschränken.

Band I

enthält zunächst das allgemeine Vorwort W. DILTHEYS zur ganzen Ausgabe (S. I—XVII), dann auf 503 Seiten den Text der Kantschen Schriften von 1747—1756, darauf die Einleitung in die Abteilung der „Werke" (S. 505—517), endlich die Anmerkungen der Herausgeber zu den einzelnen Schriften (auf 67 enggedruckten Seiten). Die Fachherausgeber dieses Bandes sind: KURD LASSWITZ *(Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte, De igne, Nova dilucidatio, Monadologia physica)* und JOHANNES RAHTS *(Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels, Umdrehung der Erde, Ob die Erde veralte,* die drei kleinen Aufsätze über das *Erdbeben von Lissabon, Theorie der Winde).*

KURD LASSWITZ, durch seine gleichmässig philosophische wie mathematisch-naturwissenschaftliche Durchbildung gewiss der geeignete Mann zu seiner Aufgabe, gibt in der „Einleitung" zu KANTS Erstlingsschrift eine trotz ihrer Kürze genaue Begründung der eigentümlichen Tatsache, dass der Druck derselben schon 1746 begonnen, aber erst 1749 zu Ende geführt wurde. Die „Erläuterungen" geben — wir bemerken das unmittelbar Folgende gleich als auch für die übrigen gültig — sorgfältige literarische Nachweise über alle vorkommenden Gelehrtennamen und die von KANT benutzten Stellen aus deren Werken. Ausserdem gibt L. an zwei Stellen auch sachliche Erklärungen zu der von KANT behandelten Descartes-Leibnizschen Streitfrage, die freilich der Laie ausführlicher wünschen möchte. Dazu kommen noch einige kurze Erläuterungen zu verschiedenen Stellen im Verzeichnis der „Lesarten". Zu dieser Abhandlung gehören auch die beiden am Schluss des Bandes eingehefteten Tafeln mit 26, zum Teil, wo es nötig war, von LASSWITZ verbesserten

[1]) Er ist inzwischen — Februar 1905 — erschienen.

Figuren. Die angehängten Bemerkungen E. FREYS über Orthographie, Interpunktion und Sprache sind für diese erste Schrift natürlich besonders eingehend; sie zeugen beredt von der sorgfältigen Kleinarbeit des Verfassers.

Von den übrigen Schriften des ersten Bandes interessiert natürlich am meisten die von RAHTS herausgegebene „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels", auf die bekanntlich erst 90—100 Jahre nach ihrem Erscheinen durch Männer wie ARAGO, A. VON HUMBOLDT, SCHOPENHAUER und HELMHOLTZ wieder die allgemeine Aufmerksamkeit gelenkt worden ist. Etwas ganz Neues bringt hier die Akademie-Ausgabe insofern, als der Herausgeber ein im Besitz Professor ERNST HAGENS befindliches Manuskript zu dem 1791 mit KANTS Genehmigung erschienenen Auszug des Magisters GENSICHEN benutzen konnte, in das KANT an zwölf Stellen Änderungen des früheren Textes eingetragen hat, die nun zum ersten Mal veröffentlicht werden. Auch ist der Anfang des fünften Hauptstücks erheblich verändert, da der Philosoph inzwischen seine Ansicht über die Entstehung des Saturnrings geändert hatte. Die vier Anmerkungen, die GENSICHEN am Schlusse über KANTS Verhältnis zu späteren Forschern hinzufügte, waren schon aus KEHRBACHS Ausgabe der Schrift (bei Reclam) bekannt. RAHTS ist etwas ausführlicher als LASSWITZ in seinen sachlichen Erläuterungen, besonders inbezug auf die von Gegnern angegriffene Ansicht KANTS über die Mond- und Planetenbewegung (S. 551—554); desgleichen in den von ihm edierten kleineren naturphilosophischen Aufsätzen. Dass auch diese wenig oder gar nicht in die grössere Öffentlichkeit gedrungen sind, ist zum Teil in sachlichem Interesse zu bedauern. So sagt RAHTS von derjenigen über die Achsendrehung der Erde (1754): „Die Ursache, welche KANT hier für eine allmähliche Verlangsamung der Achsendrehung der Erde mit voller Klarheit darlegt, musste hundert Jahre später von neuem aufgefunden werden, um eine aus der Vergleichung alter und neuer Mondbeobachtungen folgende und durch die Newtonschen Gesetze nicht zu erklärende Anomalie in der Bewegung unseres Trabanten fortzuschaffen" (S. 539).

Band II.

Die 17 Abhandlungen und Aufsätze dieses Bandes verteilen sich auf fünf verschiedene Herausgeber: ERICH ADICKES *(Inaugu-*

ral-Dissertation von 1770), PAUL GEDAN *(Entwurf und Ankündigung eines Collegii über die physische Geographie),* MAX KÖHLER *(Versuch über die Krankheiten des Kopfes, Von den verschiedenen Racen der Menschen),* KURD LASSWITZ *(Neuer Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe, Über den Optimismus,*[1]*) Falsche Spitzfindigkeit der syllogistischen Figuren,*[1]) *Negative Grössen, Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral, Einrichtung der Vorlesungen 1765/66, Gegenden im Raume, Recension Moscatis),* PAUL MENZER· *(Trostschreiben an Frau von Funk, Einzig möglicher Beweisgrund etc., Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen, Träume eines Geistersehers, Über das Dessauer Philanthropin).* Unsere folgende Hervorhebung des Wichtigsten schliesst sich der auch in der Ausgabe beobachteten chronologischen Reihenfolge der Schriften an.

Die Ankündigung eines Collegii der physischen Geographie (Sommer 1757) erscheint zum erstenmal nach dem Originaldruck, der dem Paulus-Museum in Worms entstammt. Er unterscheidet sich von dem ersten Neudruck (1807), dem alle bisherigen Ausgaben folgten, hauptsächlich durch die Hinzufügung der eigentlichen Colleganzeige (S. 9_{30}—10_{11}). — Der Neue Lehrbegriff usw. ist vom 1. April 1758 datiert; der Herausgeber macht darauf aufmerksam, dass hier schon wichtige Grundgedanken der „Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft" (1786) vorgebildet erscheinen. — Der am 7. Oktober 1759 veröffentlichte Aufsatz Über den Optimismus gehört zu der durch die akademische Preisaufgabe von 1755 hervorgerufenen (und, wie wir hinzufügen möchten, wohl durch VOLTAIRES Candide gesteigerten) „Optimismus"-Literatur und sucht ihn gegen CRUSIUS' Angriffe zu retten. Auf eine grobe Gegenschrift des Magisters WEYMANN zu Königsberg (noch in demselben Monat erschienen) antwortete KANT nicht. Als weitere Quelle hätte noch HAMANNS Brief an LINDNER vom 12. Oktober 1759 benutzt werden können (HAMANNS Schriften und Briefe ed. Petri I, 257 vgl. 259, auch II, 288 und IV 421). — Den Originaldruck der Trostschrift (s. oben S. 254) lieferte das Kurländische Provinzial-Museum in Mitau; den Hinweis darauf verdankt die Ausgabe dem bekannten Kantforscher ARTHUR WARDA. — Über die mehrfach, namentlich

[1]) Die Einleitung zu diesen Schriften ist von P. MENZER verfasst.

zwischen Paulsen und Benno Erdmann, verhandelte Streitfrage, die Chronologie der Schriften von 1762—1764 betreffend, bringt die Ausgabe jetzt definitive Aufklärung. Danach ergibt sich folgende Reihenfolge: 1. Die falsche Spitzfindigkeit usw., als Einladungsschrift zu Kants Vorlesungen über Logik (höchstwahrscheinlich des Wintersemesters 1762/3) gedruckt. Dann folgt 2. nicht, wie man bisher annahm, die Schrift über den „Begriff der negativen Grössen", sondern Der einzig mögliche Beweisgrund usw., deren Ausarbeitung in die letzten Monate des Jahres 1762 fallen muss, da bereits im Januar 1763 der schon obenerwähnte Magister Weymann wiederum eine Gegenschrift fertig hatte. An sie schliesst sich 3. die Abhandlung über die negativen Grössen, die zwar erst zu Ostern 1764 im Messkatalog angezeigt, aber schon am 3. Juni 1763 in den Königsberger Fakultätsakten verzeichnet und noch in demselben Jahre bei Kanter veröffentlicht wurde. 4. Die Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen, am 8. Oktober 1763 dem Dekan zur Zensur vorgelegt, während am 1. Februar 1764 Hamann schon an ihrer Rezension arbeitet. Hier waren neben der Urausgabe von 1764 noch vier andere Originaldrucke (einer von 1766, nicht weniger als drei von 1771) zu berücksichtigen. 5. Der Versuch über die Krankheiten des Kopfes, 13. bis 27. Februar in Hamanns „Königsbergische Gelehrte und Politische Zeitungen" erschienen; in der Einleitung wird zugleich der Text von Kants „Raisonnement" über den „Ziegenpropheten" Jan Kormanicki wiedergegeben. Erst zuletzt 6. folgt die akademische Preisaufgabe von 1763: Untersuchung über die Deutlichkeit usw., denn Kants Manuskript war zwar zur vorschriftsmässigen Zeit, d. h. bereits Ende 1762, der Akademie eingeliefert worden, aber erst zur Jubilate-Messe 1764 kamen die Preisschriften in dem Berliner Verlage von Haude & Spener heraus. Die Akademie-Ausgabe veröffentlicht zum erstenmal den genauen, ausführlichen Wortlaut der Preisaufgabe, welche die „Klasse der tiefsinnigen Philosophie" gestellt hatte und mit einer „goldenen Gedächtnismünze, fünfzig Dukaten schwer" zu krönen verhiess; spätester Einlieferungstermin war der 1. Januar 1763. Den ersten Preis erhielt bekanntlich Moses Mendelssohn; aber dabei wurde ausdrücklich erklärt, dass die zweite (Kants) Arbeit „der ersten nahezu gleich käme und die grössten Lobsprüche verdiente".

Zu den Träumen eines Geistersehers gibt MENZERS Einleitung, dem Prinzip der Ausgabe gemäss, nur die äusseren Daten betr. Abfassungzeit usw. Die Schrift wurde (aus besonderen Gründen) bereits gedruckt am 31. Januar 1766 bei der Zensur eingereicht; demnach fällt die Abfassung wohl noch ganz in das Jahr 1765. Die ursprüngliche Anonymität hat KANT nicht zu erhalten gesucht. Von den drei Drucken des Jahres 1766 ist der erste als der korrekteste dem Text zugrunde gelegt worden. — Die Inaugural-Dissertation ist nach ADICKES erst in den Monaten vor ihrer öffentlichen Verteidigung, d. h. April bis August 1770, etwas eilig ausgearbeitet worden, sie wurde nur in wenigen Exemplaren nach auswärts gesandt und darum wenig beachtet. KANT ging daher schon im September desselben Jahres mit dem Plane um, sie — insbesondere den 3. und 5. Abschnitt — erweitert und umgearbeitet neu herauszugeben, fasste aber später (1771) den Entschluss, eine ganz neue Schrift zu schreiben. Deren Geschichte aber ist die Vorgeschichte der Kritik der reinen Vernunft. Eine deutsche Bearbeitung (die übrigens von KANT nicht sehr günstig beurteilt wurde) lieferte MARCUS HERZ unter dem Titel „Beobachtungen aus der spekulativen Weltweisheit" (Königsberg, Kanter, 1771, kl. 8°. 158 S.). — Die Schrift Von den verschiedenen Rassen der Menschen (1775) ist nach der zweiten, vermehrten Auflage von 1777 ediert, doch sind die Abweichungen der ersten Auflage angegeben. — Den Schluss des zweiten Bandes endlich bilden die zwei Aufsätze über das Dessauer Philanthropin, von denen der erste am 28. März 1776 anonym, der zweite am 27. März 1776 mit K. unterzeichnet in den „Königsbergische Gelehrte und Politische Zeitungen" erschien. Doch ist KANTS Autorschaft durch gleichzeitige Zeugnisse, im ersteren Falle zudem durch den in R. REICKES Besitz befindlichen eigenhändigen Entwurf des Philosophen, gesichert. Allgemein bekannt wurden beide, sowie die interessante Rezension einer anatomischen Schrift MOSCATIS (1771), erst wieder durch den Abdruck in R. REICKES Kantiana (1860). Der dritte, früher ebenfalls KANT zugeschriebene Aufsatz vom 24. August 1778 über dasselbe Thema rührt, wie Briefwechsel I 218 und 221 zeigen, höchstwahrscheinlich von dem Hofprediger CRICHTON her.

Band III

gibt zunächst auf Seite 1—552[1]) unter der Redaktion BENNO ERDMANNS, der seit mehr denn einem Vierteljahrhundert in seinen Spezialausgaben der Textkritik gerade dieses Werkes die hingebendste Sorgfalt gewidmet und somit der geeignetste Herausgeber war, den vollständigen Text der zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft. Die in diesem Falle der Durchführung eines formalen Prinzips zuliebe etwas unpraktische Anordnung der Ausgabe bringt es mit sich, dass wir in der „Einleitung" (S. 555—559) nur die Vorgeschichte dieser zweiten Auflage erhalten, während die der ersten im 4. Bande (s. unten) folgt. KANT begann seine Arbeit an jener im März 1786 und schloss sie im April 1787 ab. Interessant ist, dass er eine Zeitlang den Plan erwogen zu haben scheint, die Kritik der praktischen Vernunft mit der zweiten Auflage der Kr. d. r. V. zu verbinden. Quelle für diese und andere Annahmen ist in erster Linie KANTS Briefwechsel. Unter der Rubrik „Lesarten" gibt ERDMANN sodann eine, bei aller Knappheit, doch genaue und gründliche Geschichte und Charakteristik der fünf Originalauflagen des Werkes, mit interessanten Seitenblicken auf KANTS durch individuelle und provinzielle Eigentümlichkeiten beeinflusste Sprache, Orthographie und Interpunktion. (Einzelnheiten bringt der Bericht des germanistischen Mitarbeiters S. 590—597.) Die Korrektheit in bezug auf diese Dinge nimmt zwar bei den späteren Auflagen zu, aber nur infolge der Druckgewohnheiten der betreffenden Offizinen; KANT selbst hat sich schon um die Korrektur der 1. Auflage seines Hauptwerkes nur wenig gekümmert, um den Druck der 3.—5. anscheinend überhaupt nicht. Somit konnten für den Grundtext im wesentlichen nur die beiden ersten Originalauflagen in Frage kommen, die übrigen sowie die (bereits von ERDMANN selbst veröffentlichten) Nachträge aus KANTS Handexemplar durften nur an einzelnen Stellen zum Vergleich herangezogen werden. Von den Beiträgen der grossen Schar der übrigen Herausgeber[2]) und Einzelverbesserer, über die ERDMANN im folgenden eine Übersicht gibt,

[1]) Die Seitenzahlen des Originals sind am Rande angegeben.

[2]) Dass er unter diesen die Ausgabe VALENTINERS, die sich hauptsächlich auf die meinige stützt, statt dieser letzteren hervorhebt, beruht anscheinend auf einem Schreibfehler. Wenigstens habe ich unter den Lesarten in Band III mehreremale meinen Namen, dagegen nicht den VALENTINERS gefunden.

von Mellin (1794) und Grillo (1795) bis zu den neuesten Konjekturen von E. Wille (1903), hat er nicht allzuviel Gebrauch gemacht. Denn im Gegensatz zu ihnen „allen", die (und unseres Erachtens mit Recht) im Interesse des besseren Verständnisses „den Sprachbestand des Werkes einer mehr oder weniger grossen Modernisierung zu unterziehen" keine Bedenken trugen — darunter nicht zum wenigsten früher auch Erdmann selbst — hat er sich jetzt, „übrigens ganz in Übereinstimmung mit den oben dargelegten Prinzipien der Akademiekommission, zu einer möglichst konservativen" Textbehandlung bekehrt. Dann folgt auf 16 enggedruckten Grossaktavseiten das mühevolle Verzeichnis der Lesarten selbst. Die „sachlichen Erläuterungen" dagegen sind wenig umfangreich; sie umfassen nicht ganz 6 Seiten (S. 584—590) und geben, ausser einer Anzahl Nachträge aus Kants Handexemplar, meist nur Aufklärung dunkeler Textstellen.

Band IV.

Herausgeber sind für die 1. Auflage der Kritik der reinen Vernunft bis S. 405 des Originals inkl. sowie für die Prolegomena wiederum Benno Erdmann, für die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten Paul Menzer, für die Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft Alois Höfler.

1. In der Einleitung zu dem erstgenannten Werk betont Erdmann zwar mit Recht, dass unsere Kenntnis seiner äusseren Vorgeschichte, an und für sich genommen, von geringem Belang sei. Gleichwohl ist eine so klare und bei aller Knappheit doch gründliche Zusammenstellung der äusseren Tatsachen, wie er sie auf S. 569—587 in Anlehnung an die heute eröffneten und reichlich fliessenden Quellen des Briefwechsels gibt[1]), nebst seiner Interpretation derselben auch für das innere Verständnis dieses schwierigsten Werkes der Philosophie wertvoll. Indem wir auf Erdmanns Darstellung selbst verweisen, heben wir hier nur die wichtigsten Schlüsse, die der Herausgeber aus den nunmehr bekannten Tatsachen zieht, hervor. Er unterscheidet mehrere Vorstufen des vollendeten Werks: 1. Kants Plan einer Schrift

---

[1]) Nur folgende Stelle aus einem Briefe Hamanns an Herder vom 17. Mai 1779 scheint ihm entgangen zu sein: „Kant arbeitet frisch los an seiner Moral (!) der reinen Vernunft, und Tetens liegt immer vor ihm . ." (a. a. O. II, S. 417).

„Über die eigentümliche Methode der Metaphysik" (1764—65), 2. die auf die „Dämmerungsperiode 1765—69" und die neuen Anstösse des Jahres 1769 folgende Dissertation von 1770; 3. den Plan zu einem Werke über „Die Grenzen der Sinnlichkeit und der Vernunft", den er in den Briefen der Jahre 1771—72 an Marcus Herz entwickelt. Nach einem weitern Zwischenraum von etwa 4 Jahren, aus denen uns keine sichere Nachricht überliefert ist, sehen wir dann im November 1776 die leitende Idee der Kritik der reinen Vernunft, ja sogar die Hauptmomente ihrer Gliederung bereits konzipiert. Während sich in den Jahren bis 1771 die Scheidung des Sinnlichen vom Intelligiblen in dem Inneren des Philosophen vollzogen hatte, so haben sich in den Jahren 1772—76 seine Begriffe über den Ursprung des Intellektuellen endgültig geklärt. Von Ende 1776 an erfolgte dann die Ausarbeitung des Werkes, die sich freilich bei der Masse der „Materien", die „sich unter seinen Händen gehäuft" hatten, noch über vier Jahre hinziehen sollte. Das von Kant selbst später mehrfach erwähnte letzte „Zu stande bringen" des Buchs binnen 4—5 Monaten, das voraussichtlich in in die letzten Monate des Jahres 1780 und den Anfang von 1781 fällt, kann natürlich nicht eine völlig neue Niederschrift der 856 Druckseiten bedeuten, wenn uns auch der von Erdmann gegebrauchte Ausdruck „Schlussredaktion", d. h. eine „überarbeitende, verkürzende und erweiternde Redaktion der schriftlichen Materialien" (a. a. O. S. 585) zu wenig zu besagen scheint.

2. Auch für die Herausgabe der Prolegomena war Benno Erdmann, der die kleine, aber bedeutsame Schrift bereits 1878 mit einer ausführlichen Einleitung herausgegeben und auch seitdem mannigfache, namentlich quellenhistorische Untersuchungen über sie angestellt hat, gewiss der Berufendste. Eine „äussere Geschichte" der Prolegomena zu schreiben, hält er jedoch trotzdem oder vielmehr (in seinem Sinne) ebendeswegen für unmöglich. Deshalb sieht denn auch seine Einleitung — zu unserem Bedauern — von einer Darstellung seiner eigenen Hypothesen über die Zusammensetzung der Schrift im einzelnen sowie einem Urteil über andere Probleme, wie die bekannte Vaihingersche Blattversetzungs-Hypothese, vollkommen ab. Sie begnügt sich, das ziemlich reichliche Material, das über die Absichten Kants mit der kleinen Schrift in den Briefen des Philosophen an Herz und Biester und noch mehr in der Korrespondenz Hamanns mit

Herder und Hartknoch fliesst, zusammenzustellen und überlässt die Schlüsse daraus dem Leser. Dagegen gibt der Abschnitt „Lesarten" einen minutiösen Bericht über eine Anzahl Nachdrucke der Schrift, die sich in der Bibliothek des Paulus-Museums zu Worms gefunden haben. Da diese Untersuchung nach Erdmanns eigenem Urteil eine kleinliche, „für den inneren Bestand des Werkes nichtssagende" war, dürfen wir sie hier übergehen. Wer sich für diese, wie Erdmann mit einem sehr begreiflichen Stossseufzer bemerkt, „geringste aller Kärrnerarbeiten" interessiert, sei auf S. 607—616 der Ausgabe verwiesen.

„Sachliche Erläuterungen" sind von Erdmann beiden Schriften nicht beigegeben.

3. Paul Menzers Einleitung zu der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten zeigt (in erster Linie aus Kantschen und Hamannschen Briefen), wie Kant schon um die Mitte der 60er Jahre an „metaphysischen Anfangsgründen der praktischen Weltweisheit" gearbeitet und noch bis Ende 1773 an dem Plane einer ähnlichen Schrift festgehalten hat, der dann — offenbar durch die gewaltige Vorarbeit für sein Hauptwerk — beinahe ein Jahrzehnt lang in den Hintergrund gedrängt wurde. Erst zu Anfang 1783 hören wir (durch einen Brief Hamanns an Hartknoch) von einer Wiederaufnahme desselben. Aus der Zeit um Februar und März 1784 wird sodann — nach Hamannschen Briefstellen, auf die der Herausgeber durch Arthur Warda aufmerksam gemacht wurde — von einer wohl auch den meisten Kantfreunden bisher noch unbekannten Absicht Kants, nämlich einer Gegenschrift gegen Garves Buch über Cicero de officiis (1783), berichtet. Wie dem auch sein mag — man muss Hamanns Nachrichten immer cum grano salis aufnehmen —, jedenfalls hat sich (nach demselben Hamann) Ende April die „Antikritik gegen Garvens Cicero" bereits in einen „Prodromus zur Moral" oder — wie in einer ebenfalls von Warda mitgeteilten, bisher ungedruckten Briefstelle vom 8. August 1784 nunmehr gesagt wird — „Prodromus seiner Metaphysik der Sitten" verwandelt. Über die inneren Gründe dieser etwaigen „Verwandlung" sind wir nicht unterrichtet. Bereits Mitte September wurde die Schrift unter dem jetzigen Titel zum Druck gegeben; da derselbe jedoch sehr langsam von statten ging, so konnte sie erst zur Ostermesse 1785 erscheinen.

Als Druckvorlage für die Neuausgabe der Akademie hat als

korrekteste die wahrscheinlich von dem Philosophen selbst durchgesehene und verbesserte zweite Auflage (von 1786) gedient; die dritte (1792) und vierte (1797) sind blosse Abdrücke derselben. — „Sachliche Erläuterungen" sind auch dieser, freilich dem Verständnis auch kaum irgendwo Schwierigkeiten bereitenden Schrift nicht beigegeben.

4. Über die Vorgeschichte der Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft konnte deren Herausgeber, Professor ALOIS HÖFLER aus Wien, der zu diesem Amte durch seine eigene Sonderausgabe der Schrift in den „Studien zur gegenwärtigen Philosophie der Mechanik" (Leipzig 1900) aufs beste vorbereitet war, nur wenig aus den Quellen mitteilen, zumal da die von ihm angezogenen Stellen aus einem Briefe KANTS an LAMBERT von 1765 und aus den „Losen Blättern" keinen nachweislich direkten Zusammenhang mit unserer Schrift haben. Diese letztere war Ende des Sommers 1785 schon fertig, konnte aber wegen eines Schadens an KANTS rechter Hand erst Ostern 1786 veröffentlicht werden. Auf eine nochmalige „Kärrnerarbeit" an den auch für die zweite Auflage dieser Schrift (1787) im Wormser Paulus-Museum vorhandenen Nachdrucken hat HÖFLER mit Recht verzichtet. Dagegen zeichnen sich seine „sachlichen Erläuterungen" (sie umfassen 19 enggedruckte Seiten, S. 638—661) durch besondere Reichhaltigkeit aus, was der fachmännische wie nichtfachmännische Leser gewiss dankbar empfinden wird.

Damit haben wir unseren Rundgang durch die fünf in den beiden letzten Jahren erschienenen Kantbände beendet. Verbot der Raum auch, auf alles Wissenswerte näher einzugehen, so hoffen, wir doch, dem Leser einen Begriff von dem vielen Neuen und Interessanten gegeben zu haben, was die akademische Kantausgabe allen Freunden und Verehrern des kritischen Philosophen bringt. Gewiss vermag auch ein solches Werk nicht, es allen Recht zu machen. Auch wir haben im Vorigen, wo wir mit der Ansicht der Kantkommission nicht übereinstimmten, unsere abweichende Meinung geäussert. Aber, wer z. B. mehr sachliche Erläuterungen gewünscht hätte und (mit uns) der Meinung ist, dass die statt dessen gebotenen genauen biographisch-bibliographischen Notizen keinen besonderen Wert besitzen, der muss doch

an die notwendigen Konsequenzen solcher Wünsche erinnert werden. Auch die Leitung der Ausgabe hat sich ohne Zweifel diese Frage vorgelegt. Aber, wo war dann ein Ende zu finden? Wenn man beispielsweise hätte anfangen wollen, die Kritik der reinen Vernunft zu interpretieren! Zeigt doch der bekannte Kommentar VAIHINGERS, wie ein solches Beginnen ins Endlose auswachsen kann. Dass übrigens gerade in dem Punkte der „Erläuterungen" den einzelnen Herausgebern etwas Latitude gelassen ist und z. B. die naturwissenschaftlichen Schriften mehr davon bringen als die philosophischen, wird gewiss jeder billigen. Die Hauptsache, neben der äusseren Entstehungsgeschichte, ist und bleibt für die vorliegende Ausgabe natürlich der Text. Nur, wer durch eigene Mitarbeit erfahren hat, wie da jede Zeile belugt und bearbeitet worden ist, wie alles irgendwie zu ermittelnde Quellen- und Hilfsmaterial herangezogen wurde und wird, das über die Fragen des Textes und der Geschichte einer jeden Schrift irgendwelches Licht verbreiten konnte, nur der weiss ganz zu würdigen, welch eine gewaltige latente, gewissermassen „unterirdische" Arbeit in dieser Ausgabe steckt. Dafür ist sie denn aber auch im Begriffe, ein Werk zu werden, auf das die deutsche Wissenschaft stolz sein darf, ein monumentum aere perennius.

Das Erscheinen der ersten Bände der „Werke" war durch verschiedene unabwendbare Umstände etwas verlangsamt worden. Die Arbeit schreitet indessen rüstig voran. Nach dem II. Bande, dessen Veröffentlichung, während wir diese letzten Zeilen schreiben (Mitte Januar 1905), unmittelbar bevorsteht, soll, wie wir von der Leitung der Ausgabe erfahren, zunächst Band V erscheinen. Auch die Arbeiten für die Bände VI und VII sind soweit vorgeschritten, dass ihr Erscheinen noch in dem laufenden Jahre erhofft wird: so dass neben der Abteilung der Briefe auch die der Werke in nicht zu langer Zeit vollendet sein wird.

Identität und Gleichheit mit Beiträgen zur Lehre von den Mannigfaltigkeiten.

Von **Kurt Geissler.**

Es ist ein Vorzug der reinen Logik, die Gesetze, nach denen wir denken, einzeln und gesondert als Tatsachen hinzustellen, sie entweder empirisch aufzusuchen und nach Art der reinen Empiriker auch als nur durch Empirie aufsuchbar hinzustellen, oder ihre Auffindung als zuerst und in erster Linie bewirkt durch apriorisches Vorhandensein dogmatisch zu behaupten. Letztere Auffassung würde sich darauf stützen, dass man z. B. von Identität überhaupt nicht sprechen, auf sie gar nicht kommen könne, ohne dabei schon Identität anzuwenden. Man gelangt andererseits durch allerlei Betrachtungen und Erfahrungen leicht zu der Meinung, es liesse sich eine losgelöste, absolute Existenz der Grundgesetze im Geiste gar nicht denken. Soviel ist gewiss, dass solcher Grundsatz in der Form (!) eines Satzes natürlich erst vorhanden ist, wenn man den Satz als solchen bildet und als solchen im Bewusstsein hat; aber das, was dem Satze zugrunde liegt, ihn erst ermöglicht, mag es nun apriorisch verwendet werden oder etwa erst während des Entstehens der Satzbildung mitentstehen und also mit einem gewissen Rechte „rein empirisch gefunden“ genannt werden, das könnte man versuchen eine Grundlage ohne „Satzform“ oder „Gesetzform“ zu nennen und ihm eine logisch streng von anderen Grundlagen zu trennende Wesenheit zuzuschreiben. Bekannt ist es, dass manche Logiker den Satz der Identität und ähnlich den verwandten des Widerspruchs glauben in der ausführlicheren Form aussprechen zu müssen: es wird A als ein dem A in jeder Beziehung und im selben Augenblicke Gleiches gedacht. Sie nehmen dadurch von vornherein Rücksicht auf andere Grundgesetze und Vorgänge. Lotze [1]) erklärt es für „ganz nutzlos, den Ausdruck des Gesetzes bis zu der Formel anzuschwellen: jedem Dinge könne in demselben Augenblicke und an demselben Teile seines ganzen Wesens immer nur ein Prädikat

[1]) Logik. 2. Auflage. Leipzig, S. Hirzel. S. 76, 77.

A, aber nicht zugleich ein von A konträr oder kontradiktorisch verschiedenes Non A zukommen. Richtig freilich ist auch dieser Satz, aber er bleibt eine besondere Anwendung des Prinzips auf Subjekte von dinghafter Wirklichkeit, die aus Teilen zusammengesetzt und eines zeitlichen Wechsels ihrer Zustände fähig sind. Unrichtig dagegen ist die schon in diesem Ausdrucke häufig vorausgesetzte, ebenso häufig offen ausgesprochene Unterscheidung zwischen verträglichen Prädikaten, die demselben Subjekt gleichzeitig zukommen könnten usw." „In den Anwendungen des Denkens hat natürlich auch diese Behauptung ihre Gültigkeit, nachdem (!) sie sich einmal vor dem Gesetze der Identität gerechtfertigt haben wird."

Andererseits könnte man mit DROBISCH[1]) sagen, der Satz A = A „würde jedoch ohne alle weitere Folge und daher ein völlig unfruchtbares Prinzip sein, wenn es sich nur auf die absolute Einerleiheit zweier Begriffe bezöge, bei welcher der eine nur eine Wiederholung des andern im Denken ist". Der Psychologe könnte bei der blossen „Wiederholung" doch schon etwas Geistiges sehen, was über das blosse formale äusserliche A = A hinausgeht, und behaupten, ohne verbindende andere psychologische Vorgänge, also absolut, käme das Prinzip nicht vor. Der Logiker würde aber wieder betonen, es käme auf die möglichst reine, absolute Feststellung jeder einzelnen logischen Grundlage an. In einer Abhandlung[2]) habe ich mich in vieler Beziehung auch erkenntnistheoretisch und metaphysisch gegen die Annahme von absoluten Grundlagen im Geiste ausgesprochen. Die genannte Frage steht in engster Beziehung zur Lehre von den Mannigfaltigkeiten, wie sie sich in allerneuester Zeit gestaltet hat, insbesondere zur Lehre vom Unendlichen in der Geometrie und zur Auffassung der Null und des Begriffes der Gleichheit, also auch des Grösser- und Kleinerseins in der Zahlenlehre. Es sei mir darum erlaubt, diese Frage im Anschlusse an meine früheren Untersuchungen, freilich auch vielfach darüber hinausgehend und nicht mehr in völliger Übereinstimmung mit diesen, zu betrachten.

Wenn man auch denen recht geben will, die behaupten, bei allem empirischen Aufsuchen, oder beim Aufsuchen aus einem

[1]) Neue Darstellung der Logik. 4. Aufl. § 58. S. 63.

[2]) Ist die Annahme von Absolutem in der Anschauung und dem Denken möglich (Archiv f. system. Philos. 1903. Heft 4.)

ganz bestimmten Gebiete heraus, z. B. aus dem Gebiete der mathematischen Mannigfaltigkeiten, seien doch immer schon die tatsächlich (etwa apriorisch) vorhandenen allgemeinen Denkelemente benutzt, so ist es doch ebenso berechtigt zu behaupten, dass in den Fragen der Philosophie, auch der Logik, die speziellen Untersuchungen einzelner Gebiete erweiternde Klarheit geliefert haben. Darum darf ich wohl von vornherein, unter Vorbehalt nachträglicher Prüfung, mich auf bestimmte Gebiete exakter Wissenschaft begeben, die auf das engste mit der Philosophie zusammenhängen, und nachher unter vorsichtiger Benutzung des dabei Gefundenen auf die philosophische Betrachtung meines Themas zurückkommen.

Auch in der Mathematik spielt das Wort „identisch" eine gewisse Rolle, jeder Mathematiker spricht von der identischen Gleichung, die genau so lautet wie in der Logik $a = a$. Dass man beim Übergehen auf eigentliche mathematische Gleichung grosse Vorsicht anwenden muss, ist selbstverständlich, wird aber besonders klar, sobald man sich mit dem Unendlichkleinen, mit unendlichkleinen Unterschieden, mit dem Entstehen des Begriffes Null, eines Punktes usw. beschäftigt. Bekanntlich sind die Meinungen hierin noch keineswegs zum endgültigen, unumstösslichen Feststehen gekommen, wenn man von solchem Feststehen überhaupt in irgend einer Wissenschaft sprechen darf. In der genannten Abhandlung wie in einem dem Unendlichen gewidmeten Buche[1]) habe ich mich mehrfach dahin ausgesprochen, „man könne der Null (Abhandlung S. 431) eher eine Art von Eigenschaft des Absoluten zumessen als dem Punkte, und zwar weil der Geist fähig ist, die Identität $a = a$ in völliger Genauigkeit zu denken, also durch die Differenz $a - a$ zu einer reinen Null zu kommen, während die Subtraktion zweier gleichen Strecken entweder aus dem Raume hinausführt zur zahlenmässigen Null, oder aber die Gleichheit der beiden Strecken nur beziehlich einer besimmten Behaftung, also räumlich relativ, nicht absolut zu fassen sei und dann zu etwas Räumlichem, dem Nullpunkte, führt". Ich füge zur Erklärung hinzu, dass ich durch eine Reihe von mathematischen Untersuchungen[2]) dazu gekommen bin, den Punkt nicht als aus-

[1]) Die Grundsätze und das Wesen des Unendlichen in der Mathematik nnd Philosophie. Leipzig, B. G. Teubner. 1902.

[2]) Die geometrischen Grundvorstellungen und Grundsätze und ihr Zusammenhang (Jahresbericht der deutschen mathematischen Vereinigung. XII. H. 5. Grundgedanken einer übereukl. Geom. XIII. Heft 5) usw.

dehnungslos zu fassen, sondern nach den sogenannten Weitenbehaftungen[1]) zu unterscheiden, derart, dass z. B. ein unendlich-

[1]) Der Begriff der Weitenbehaftungen ist (sofort verständlich) nicht in einem einzigen Sätzchen zu geben. Doch will ich versuchen, ihn auch für Nichtmathematiker hier möglichst kurz zu verdeutlichen. Ein geometrisches Gebilde, z. B. einen Kreis, kann man sich vorstellen, indem man eine Zeichnung eines Kreises sinnlich wahrnimmt; die entstehende Vorstellung ist die eines endlichen Kreises. Zwar steckt in der mathematischen Definition des Kreises, wie sie gewöhnlich gegeben wird (Linie, deren Punkte gleichweit von einem Punkte entfernt sind), nichts von endlicher oder sinnlich wahrnehmbarer Grösse des Radius, aber man kann diese Vorstellung hinzufügen, die „Kreisfigur (i. A. nach jener Definition)" behaften mit der Eigenschaft der sinnlich wahrnehmbaren Grösse, die im übrigen beliebig gross oder klein sein kann. Man kann sich aber auch in mathematischer Reinheit, welche eine Zeichnung nie erreicht, und in einer Grösse oder Kleinheit, welche das Papier auch nie erlaubt, eine solche Figur vorstellen, aber doch so, dass die Grösse in die Grössen der sinnlich vorgestellten Welt passen würde. Dann sage ich, sie gehöre dem Weitengebiete des Sinnlichvorstellbaren an, oder: zur allgemeinen Kreisvorstellung ist jene Vorstellung hinzugefügt, sie ist damit behaftet worden. Ein solcher nicht mehr zeichenbarer und wahrnehmbarer Kreis gehört also doch noch zur Weitenbehaftung des Endlichen. Eine endliche Tangente hat zwar einen Punkt mit dem Kreise gemeinsam, aber die Eigentümlichkeit der Berührung weist darauf hin, dass man eine genauere Kennzeichnung geben sollte zum Unterschiede zur Schneidenden. Man sage: die Tangente habe mit dem Kreise eine unendlich kleine Strecke gemeinsam. Ein unendlich kleines Stück eines Kreises ist gerade, wie auch die Tangente gerade ist; dieses Stück hat irgend eine Grösse, aber eine dem Wesen nach nicht ins Endliche (in die Weitenbehaftung des Endlichen) gehörige, ich sage: eine unendlich kleine erster Ordnung δ^1 oder der Weitenbehaftung des Untersinnlichvorstellbaren erster Ordnung angehörige; die Vorstellung des Kreisstückes ist mit der Weitenbehaftung des δ^1 versehen. Ein solches δ-Stück kann, mit anderen δ-Stücken verglichen, in bestimmtem Verhältnisse stehen z. B. 1 : 2. Auch die Vorstellung eines Dreiecks kann mit der Weitenbehaftung δ versehen sein, das Dreieck ist nicht sinnlichvorstellbar, sondern dann für das Endliche, wenn man hierfür noch die Vorstellung der Begrenzung aufgibt, eine blosse Stelle, ein (endlicher) Punkt. Zieht man in Gedanken eine unendlichkleine Sehne eines endlichen Kreises, so fällt sie mit dem dadurch abgeschnittenen unendlichkleinen Bogenstück für die Vorstellung des Endlichen (die Weitenbehaftung, das Weitengebiet des Endlichen) zusammen. Aber man kann auch diese Figur mit noch schärferer Unterscheidung versehen, sich das Bogenstück noch als gekrümmt vorstellen und von der Sehne unterscheiden; dann muss man die Vorstellung des Untersinnlichvorstellbaren zweiter Ordnung δ^2 heranziehen (oder damit behaften), es hat z. B. der mittlere Punkt jenes δ-Bogens von der δ-Sehne einen Abstand der Behaftung δ^2 usw. Die Weitenbehaftung des Endlichen, Unendlichkleinen (Unter-) und Unendlichgrossen (Uebersinnlichvorstellbaren) irgend einer Ordnung bedeutet demnach die Fähigkeit des Geistes, sich irgend ein mathematisches Grössengebilde mit bestimmten Grössenverhältnissen so vorzustellen, dass diese verglichenen Grössen

kleiner Körper (bzw. Strecke) für die Weitenbehaftung des Endlichen ein Punkt ist, sobald man sich bei jenem Körper keine Grenzen mehr vorstellt, die Fähigkeit der Begrenzung nicht mehr in Anwendung bringt. Der Punkt ist danach das „Grenzenloskleine der niederen Weitenbehaftung"; für ein im Unendlichkleinen (Untersinnlichvorstellbaren) erster Ordnung vorgestelltes Gebilde (z. B. das Dreieck dreier unendlichnaher Punkte einer Kurve) ist der Punkt (Eckpunkt eines solchen Dreiecks) natürlich unendlichklein von nächst niedrigerer Ordnung (Behaftung) und wird für das Unendlichkleine erster Ordnung, also jenes Dreieck, als grenzenlosklein vorgestellt.

Freilich schrieb ich der Null auch damals keine völlige Absolutheit zu: „Indessen kommt selbst der absoluten Null, der Zahl Eins oder der Totalität in der Zahlenlehre nur eine beschränkte Eigenschaft des Absoluten zu usw."

Wenn man (nach den Grundsätzen des Unendlichen) eine unendlichkleine Grösse als Summand neben endlichen fortlassen kann, so kann man dies auch so ausdrücken: „Die unendlichkleine Zahl ist innerhalb einer Summe gemischter Weitenbehaftung relativ zu einem endlichen oder unendlichgrossen Summanden gleich Null oder darf fortgelassen werden, aber sie ist in anderen Beziehungen nicht Null, ist keine, wie man nun im Gegensatze zu diesem relativen Nullwerte sagen könnte: absolute Null."

Die hier vorgenommene Gleichsetzung: Unendlichklein $= 0$ ist jedenfalls nicht die vom Philosophen gemeinte Identität $A = A$, und würde auch vom Mathematiker nicht mit Recht eine eigentlich identische Gleichung genannt werden, ebensowenig wie $x = 0$, weil hier mit dem Buchstaben x eine gewisse Vorstellung, die Veränderlichkeit, verbunden wird und die Setzung, dass die sonst veränderlich zu denkende Grösse x in diesem Falle gleich o sein soll. Ist a eine endliche Grösse, d x eine unendlichkleine, so ist die Gleichung $a + dx = a$ ebenfalls keine völlig identische nach

alle sinnlich vorstellbar sind oder dass sie für das Endliche keine Massbedeutung mehr haben, aber wohl wieder zueinander in ganz bestimmten Grössenverhältnissen stehen können, usw. Man kann auch ein Gebilde, z. B. ein Dreieck, gemischter Weitenbehaftung unterwerfen, z. B. so, dass die drei Seiten endlich sind, aber zwei Winkel unendlichklein, die Spitze also einen δ-Abstand von der Grundlinie hat usw. Was für einen Sinn das Sein (Vorhandensein) solcher behafteter Gebilde hat, ist hier nicht erforderlich zu sagen (cf. Grundsätze des Unendlichen, philos. Teil).

gewöhnlicher Auffassung. Man pflegt auf die Grösse o in der Mathematik zu kommen durch a — a oder 2 — 2, x — x usw., anders geformt durch a = a usw., wenn man zu dieser Form die Tätigkeit des Subtrahierens, den bekannten mathematischen Grundsatz hinzufügt: Gleiches von Gleichem subtrahiert ergibt Gleiches. Überall steckt der Satz der Identität und zwar in anderm Sinne wie in a + d x = a. Ist die Gleichung a — a = o eine blosse Identität?

Darauf antwortete ich schon früher (Grundsätze des Unendlichen, S. 63): „Es ist nicht richtig zu sagen, die Vorstellung 3 — 3 sei genau dieselbe wie die Vorstellung o. Erstere enthält gedanklich viel mehr, sie enthält die Zahlenvorstellung 3 sogar zweimal und dazu noch die Vorstellung des Wegnehmens. Dies ist bei der Vorstellung Null nicht mehr in genau demselben Umfange und Sinne der Fall, wenn es auch ganz richtig ist, dass man durch jene Differenz auf die Vorstellung von Null hinleiten kann. Logisch würde man fragen: ergibt sich die Null ohne weitern Zusatz als reine Folgerung aus a — a? Worauf beruht es, dass wir statt 3 — 3 auch a — a und als Resultat auch Null sagen können? Man dürfte mit Vorbehalt dieser Frage sagen: Das Resultat der zusammengesetzten Vorstellung, nicht aber die einfache Zusammenreihung der Begriffe 3 und 3 und des Subtrahierens ist Null. Noch genauer wäre: es gibt einen Grund dafür, dass wir 3 — 3, 5 — 5 usw. oder a — a als Verbindungen auffassen dürfen, welche alle einen und denselben Wert haben; diesen Wert, hervorgehend aus jenem Grunde, nennen wir die Zahl Null. Wenn es uns nicht darauf ankommt, welche Vorstellungen wir ursprünglich miteinander verbunden haben, ob wir 5 — 5 oder 3 — 3, kurz a — a haben, wenn es uns nur auf das Resultat ankommt, so dürfen wir für diesen Zweck die Vorstellung 3 — 3 ersetzen durch die Zahlenvorstellung Null. Das Gleichheitszeichen in der Formel a — a = o bedeutet demnach nicht, dass sich, logisch genommen, alles, was in a — a stecke, auch genau mit dem decke, was o bedeutet, sondern nur, dass der aus dem zweimal gesetzten Begriffe a, dem Begriffe des Subtrahierens und der Anwendung dieses Begriffes (freilich noch nicht ganz allein hieraus) hervorgehende Begriff sich deckt mit Null.“

Man erkennt schon aus der letzten Klammer, dass hiermit die Erklärung der Null noch nicht abgeschlossen ist. Es könnte

scheinen, als stecke in dem Begriffe Null noch etwas Geheimnisvolles, und man könnte entweder vermuten, es hätte die Zahl Null eine besondere geistige Existenz als Zahl, etwa wie die Zahl Eins und vielleicht in noch selbständigerer Art als irgend eine andere ganz positive Zahl, die sich einfach aus Einheiten zusammensetze, oder etwa ein anderes, also nicht aus der blossen Zahlenmannigfaltigkeit entnommenes Wesen.

Absehen möchte ich hier vorläufig von einer Erklärungsart einzelner Mathematiker, neu auftretende Zahlen, etwa wie die Null, die negativen, irrationalen usw. nur als blosse Zeichen, ganz äusserlich formal zu definieren. So wichtig die Definitionen sind, so wenig kann man durch blosses äusserliches Nennen allein etwas herstellen, was einen wirklichen Platz in einer Mannigfaltigkeit ausfüllen soll. Wollte man z. B. sagen, o bedeute eigentlich keine Zahl, aber da man doch einmal (man beachte dieses äusserliche: auch einmal, welches ganz den Begriff des Subtrahierens in seiner ursprünglichen Bedeutung verwischt!) gleiche Zahlen voneinander abziehen möchte, so wolle man auch diesem $a - a$, was eigentlich keinen Sinn als Zahl habe wie $5 - 3$, eine Bedeutung beilegen, indem man es Null nennt, es erklärt als ein Zeichen, „welches (wie ich in einem Buche las), wenn es eine solche Zahl gäbe, diese Zahl bedeuten müsste“.

Wir wollen uns zuerst damit beschäftigen, ob etwa das eigentümliche Wesen der Null oder wenigstens ein Teil dieses Wesens aus einem Gebiete stamme, das ausserhalb der Zahlenlehre selbst liegt. Solcher Gedanke liegt ziemlich nahe, da man oft in Versuchung kommt, Null mit „Nichts“ oder gar mit der blossen Verneinung zu vertauschen. Ist ein Nichts in einer anderen Mannigfaltigkeit die Zahl Null? Man würde wohl schwer sagen können, was ein Nichts an sich in irgend einer Mannigfaltigkeit sei, wenn man dabei nicht geradezu an das Subtrahieren, an das Setzen und Fortnehmen desselben Begriffes denkt. Zahlen sind Grössen, damit wird man einverstanden sein; manche definieren die Grösse dadurch, dass man bei ihr von Gleich, Grösser und Kleiner sprechen könne. Die Setzung eines Begriffes, einer Vorstellung, einer Empfindung usw. und das darauf folgende Fortdenken derselben könnte man zwar auslegen als ein Setzen eines A und Fortdenken eines ihm g l e i c h e n A, könnte also Gleichheit anwenden. In der Tat wird man sich das Fortdenken von A kaum

vorstellen können, ohne dass man zugibt, es käme hierbei der Satz der Identität oder seine geistige Grundlage zur Anwendung. Ist aber auch die Vorstellung des Grösser- oder Kleinerseins mit dem Fortdenken etwa einer Empfindung verbunden und verbindbar? Ist die Intensität eines Schmerz- oder Lustgefühles zahlenmässig messbar? (Ich sehe von allen psychophysischen Parallelen, dem Vergleichen einer Reihe von Empfindungen mit den messbaren Ursachen derselben wie den Gewichten, welche drücken, ab.) Es ist bekannt, wie sehr diese Intensität von Umständen abhängt (Individualität, Disposition, Aufmerksamkeit usw.), ja sogar damit wesentlich verflochten ist. In dieser Beziehung ist jedenfalls jene Art von etwaiger Gleichheit, von Grösser- und Kleinersein nicht der mathematischen (geometrischen oder arithmetischen) gleich.

Das Fortdenken einer Empfindung, eines vorgestellten Menschen usw. ist kein Subtrahieren, die Bildung „Rot weniger Rot", „Schmerz weniger Schmerz", „Mensch weniger Mensch" hat fast etwas Komisches an sich und könnte nur gelten in bildlicher Übertragung. Etwas anderes ist es natürlich, wenn ich den Menschen als benannte Zahl, als „einen (!) Menschen" denke, wenn ich „drei Empfindungen weniger drei Empfindungen" bilden wollte.

Man würde dann sofort verlangen, dass die Minuendus-Empfindung und die Subtrahendus-Empfindung genau festgestellt würde als entweder gleichartige Begriffe wie 3e—3e oder als ungleichartige (verschieden benannte Zahlen) wie 3e—3d, und würde dann erst von zahlenmässigen Vorstellungen sprechen. Das heisst, es würde das Zahlenmässige erst hineingebracht. Die geistige Verbindung: „Vorstellung von Empfindung weniger Vorstellung von Empfindung" oder „Vorstellung von Empfindung und Fortdenken derselben" ist keine Zahl und führt nicht auf Null. Wenn man die Liebe eines anderen Menschen besitzt und sie verliert, die Zuneigung mancher Menschen besitzt und dann die Zuneigung aller dieser Menschen verliert, so kann man wohl davon sprechen, dass man nun nichts mehr besitze (natürlich auch dieses Nichts nicht als ein absolutes Nichts gedacht); aber man will dadurch nicht ausdrücken, dass man die Zahl Null (wenn auch mit dem Zusatze: Neigung) besitze. Das Unpassende in solchem Ausdrucke, das zum Lachen herausfordert, ist eben das Hineinziehen des zahlenmässigen Ausdrucks Null statt: nichts oder keine.

Bei den genannten Beispielen wurde immer Identität angewendet, aber man wird doch sogleich merken, dass diese Identität erst einen Sinn bekam durch die übrigen Umstände der Beispiele. Sie ist mit anderen Vorstellungen, sogar mit Gefühlen verknüpft; streicht man diese hinweg, so ist zwar nicht Nichts geblieben, insofern hat LOTZE recht. Die blosse formale Logik, das getrennte Aufzählen von Denkelementen ist Etwas und hat eine Art von Sein oder Existenz; aber man sieht sich hier wie so oft dazu gedrängt, den Begriff der Existenz ebenfalls nicht absolut und ganz unteilbar zu fassen, sondern Stufen oder Arten des Seins anzunehmen. Zu dieser Ansicht bin ich bei vielen anderen Untersuchungen gedrängt worden.[1]) Es mag also die blosse Identität a = a erstlich eine rein subjektive Existenz führen, indem sie als etwas Abgesondertes vom denkenden Logiker hingestellt wird, und diese Existenz könnte auch auf die höhere Stufe der persönlich objektiven Existenz treten, wenn sie allgemein von den denkenden Geistern anerkannnt wird. Darum braucht sie aber noch nicht eine eigene Existenz innerhalb des geistigen Wesens, welches denkend arbeitet, zu besitzen; es ist immer noch möglich, dass ihr abgesondertes Vorkommen innerhalb einer geistigen Tätigkeit einfach nicht wahr ist, sondern dass sie immer verbunden ist mit anderen Vorstellungen, mit Mannigfaltigkeitsbegriffen, ja sogar mit Gefühlen usw. Aus genannten sonderbaren Beispielen möchte man schliessen, diese Behauptung sei richtig; gewiss ist sie nicht widerlegbar; denn jedes Beispiel ist irgend einem Gebiete sonstiger geistiger Tätigkeit entnommen und demnach auch damit verknüpft. Streift man aber die Eigentümlichkeiten dieser Gebiete ab, so entsteht etwas zweifellos anderes, das blosse formale Gerippe der Identität.

Das genannte Fortdenken, welches wir also lieber nicht schlechthin mit dem mathematischen Namen des Subtrahierens bezeichnen wollen, ist ebenfalls nicht ohne Zusammenhang mit den Eigentümlichkeiten der Gebiete, aus denen das Beispiel ent-

---

[1]) Ist die Einwirkung eines freien Willens räumlich möglich ohne Widerspruch gegen die Arbeitserhaltung? (Inaug.-Diss. Halle). Eine mögliche Wesenserklärung für Zeit, Raum, das Unendliche und die Kausalität nebst einem Grundworte zur Metaphysik der Möglichkeiten, Gutenberg, Berlin W. 1900. Über Notwendigkeit, Wirklichkeit, Möglichkeit und die Grundlagen der Mathematik (Archiv f. syst. Philos. 1, 1905).

nommen ist, es erhält nicht bloss Färbung durch sie, nein man darf behaupten, es hat diese Färbung als wesentliches Merkmal an sich, sobald es überhaupt an der eigentümlichen Existenz (der Seinsstufe) des Beispiels teilnimmt.

Betrachten wir noch genauer das Wesen der Null. Fügt man dieselbe als Summanden hinzu, so ist es mathematisch gleichgültig, ob man sie wieder fortlässt, keineswegs aber wenn man sie als Faktor hinzufügt; $a - o = a$, aber $a . o = o$, nicht gleich a. Man könnte versucht sein zu sagen: bei der Addition oder Subtraktion ist das Fortlassen von Null ähnlich als wenn man sonst irgend etwas fortlässt, was da war z. B. den Gedanken an einen Menschen, die Empfindung Rot, beim Multiplizieren und Dividieren aber nicht. Wenn man nach den Grundsätzen des Unendlichen einen unendlich kleinen Summanden neben endlichen einfach fortlassen darf, ebenso wie man dann die Null fortlassen darf, so könnte man wie oben sagen: die Grösse dx sei hier gleich o, aber sie sei darum doch keine absolute Null. Es sieht hiernach so aus, als wenn mit Ausnahme dieses besonderen Falles das Gebiet der Verwendung von o ein ganz anderes wäre als das Gebiet der Verwendung einer unendlich kleinen Grösse, ebenso ihr Begriff i. A. In der Geometrie z. B. ist es möglich, zwei für das Endliche als gleich vorgestellte Strecken voneinander abzuziehen und damit nicht etwa auf Nichts, sondern auf einen Punkt zu kommen, und zu sagen, wir hätten durch Abziehen dieser räumlichen Grössen wie auch sonst durch Abziehen verschiedener räumlicher Grössen etwas Räumliches bekommen. Die Eigenschaft des Räumlichen, ausgedehnt zu sein, habe auch der Punkt (als Grenzenloskleines niederer Weitenbehaftung). Freilich ist alsdann, wie ich ganz allgemein durchführte, der Begriff des Gleichseins und Grösserseins in der Geometrie immer nach Weitenbehaftungen zu nehmen; handelt es sich um die gewöhnliche endliche oder sinnlichvorstellbare Geometrie, dann kann man den Zusatz „für bestimmte Behaftungen" ohne Schaden weglassen. Die Menschen, welche sich solange vornehmlich mit dem Sinnlichen beschäftigten, kamen lange gar nicht darauf etwa die Grösse relativ nach Behaftungen zu definieren. Aber wenn man diejenigen Probleme näher betrachtet, bei denen Unendliches vorkommt, so ergibt die Annahme solcher relative Festsetzung der Gleichheit und des Grösserseins die Möglichkeit der Forträumung

von sonst nicht lösbaren Schwierigkeiten. Das Unendlichkleine spielt sonst auch in der Zahlenlehre eine entsprechende Rolle, aber die Null scheint eine Besonderheit zu sein.

Wie wenn es nun auch hier gelänge, grössere Übereinstimmung zwischen beiden Mannigfaltigkeiten zu schaffen? Dies ist nicht bloss der Harmonie wegen zu wünschen, solcher Grund wäre zu wenig exakt; aber es bereitet die Null tatsächlich innerhalb der Zahlenlehre beträchtliche Schwierigkeiten, deren ich wenigstens einige berühren will. Wie also, wenn bei jenem Beispiel für Null und das Unendlichkleine als Summand gesagt werden könnte: die unendlichkleine Grösse ist in diesem Falle nicht etwa nur ersetzbar durch Null, sondern ist ganz dasselbe, das Unendlichkleine ist hier in einem Sinne gebraucht worden, in dem es geradezu Null ist? Warum ist dann aber die allbekannte Null in ihren übrigen Verwendungen z. B. als Faktor oder Divisor nicht auch als das Unendlichkleine zu bezeichnen? Ferner müsste doch auch das Unendlichkleine in der Zahlenlehre etwas sein, was bald so, bald so zu definieren wäre, je nachdem wo und wie es vorkommt, z. B. als Summand oder als Faktor.

Darauf ist erstlich zu sagen, dass die Mathematik seit undenklich langer Zeit rein mathematisch nur das Endliche behandeln konnte und erst in neuester Zeit das Unendliche exakter Behandlung unterwarf. Es könnte also sein, dass in gewissen, hierbei oft vorkommenden Fällen das Unendlichkleine so gebraucht würde, dass es wie eine absolute Identität erscheint, wie die sogenannte absolute Null. Kurz, es ist zunächst nötig zu sagen, wie man überhaupt das Unendlichkleine relativ nach den Umständen definieren kann. Das ist durch die Grundsätze des Unendlichen geschehen. Zu dem Wesen des Untersinnlichvorstellbaren gehört es, dass es unter-sinnlichvorstellbar ist, also in bestimmten Beziehungsgesetzen zum Endlichen, überhaupt zu den übrigen Weitenbehaftungen steht. Eine dieser Beziehungen ist, dass eine einzelne oder eine endliche Anzahl solcher Grössen als Summand neben solchen höherer Behaftung fortgelassen werden kann. Absichtlich bediene ich mich dieses allgemeinen, auch in anderen Gebieten benutzbaren Ausdruckes „Fortlassen“ etwa statt Subtrahieren. Es möchte nun sein, dass eine solche Grösse in solcher Beziehung dasselbe ist, was wir Null nannten. Aber die Null hatte ja noch anderen Gebrauch, beim Multiplizieren usw.

Kann auch hier einfach eine unendlichkleine Grösse dafür gesetzt werden? Ganz ohne weiteres gewiss nicht. Ein Beispiel, welches bis in unsere Tage wie ein Paradoxon erschien, und in versteckter Gestalt auch den Fachmathematikern bei ihren höheren Untersuchungen immer wieder Schwierigkeiten macht (siehe unten), ist die Bildung der arithmetischen Form $1:0$.

Man kann die leichtfertige Erklärung vieler Bücher nicht mehr aufrecht erhalten, dies sei gleich Unendlich. Das soll sich natürlich, wie überhaupt die Division nach Ansicht der meisten sich auf die Multiplikation stützen muss, darauf stützen, dass umgekehrt $1 = 0 . \infty$ sei. Ebenso soll aber auch 3, kurz jede endliche Zahl, gleich $0 . \infty$ unendlich sein. Man nannte $0 . \infty$ einen unbestimmten Ausdruck, gibt freilich auch zu, dass $\delta . \infty$ ein unbestimmter Ausdruck sei, wenn δ eine unendlichkleine Grösse bedeutet. Der Beweis für $0 . \infty$ ist falsch. Was bedeutet nämlich nach der gewöhnlichen Auffassung Null? Einfach $a - a$; also $0 . \infty = (a - a) \infty = a . \infty - a . \infty$. Nun glauben viele glücklich zum Resultate gelangt zu sein. Denn die letztere Differenz gebe doch $= \infty - \infty$, uud das sei doch gewiss ein unbestimmter Ausdruck, könne also gleich jeder Zahl sein. Wenn nun freilich auch im allgemeinen, d. h. wenn man das erste und das zweite Unendlich unbestimmt nimmt, das Resultat unbestimmt ist, so passt dies doch hier nicht. Denn diese beiden Grössen Unendlich sind aus einem einzigen Zeichen ∞ nach Ausmultiplizieren der Klammer entstanden, müssen also genau dasselbe bedeuten — oder das Ausmultiplizieren war auch nicht erlaubt, man käme also auch zu keinem Resultat und zu keinem Beweise. Wenn aber $a . \infty$ genau identisch ist mit $a . \infty$ als Subtrahendus, dann ist das Resultat nach der gewöhnlichen Erklärung der Null gewiss gleich 0 aber nicht gleich 1 oder irgend einer sonstigen endlichen Zahl. Folglich wäre, wenn die gewöhnliche Erklärung der Null gilt und der Setzung zweier gleicher Grössen auf beide Seiten eines Minus-Zeichens, die Bildung $1:0$ unmöglich, gar nichts Logisches, gar nichts Mathematisches. Das ist aber ein sehr übles Resultat für die Mathematik, weil sie dann immer gezwungen ist bei einer Funktion wie $1:x$ und ähnlichen, wo x doch alle möglichen Werte annehmen soll, den Wert Null auszuschliessen, obgleich man doch sonst x beliebig klein werden lassen kann, auch negativ. Ich habe in der Tat früher die Bildung dieses Bruches für logisch

falsch erklärt und gezeigt, dass man z. B. in der Geometrie damit auskommen kann, den Nennerwert x immer kleiner werden zu lassen, ihm die Werte niedrigerer Behaftung $\delta^1, \delta^2 \ldots$ erteilen kann und damit alle Fälle in der Geometrie ohne ein Null-Unterbrechung erhält. Z. B. $\tan 90 = \sin 90 : \cos 90$ erscheint unmöglich, weil es ist gleich $1:0$! Erklärt man aber sinus und cosinus geometrisch oder nimmt man diese Funktion als Grösse der Tangente im Endpunkte der positiven x-Achse, wie man es schon in der Sekunda lernt, so wird dieselbe für 90 Grad parallel zur y-Achse, Sinus wird zum Radius 1, Cosinus aber wird zum Nullpunkte. Erklärt man nun den Punkt als Grenzenloskleines beliebiger niederer Behaftung, so gilt freilich der Begriff des rechten Winkels und der Halbierung eines Gestreckten nur relativ[1]), z. B. für das Endliche (während für niedere Behaftungen Unterschiede bestehen können), es wird also bei Berücksichtigung des Unendlichkleinen, was hier nötig ist, da ja auch das Unendlichgrosse in Betracht kommt, der Cosinus nicht Null, sondern unendlichklein. Man kommt also nicht auf $1:0$, sondern auf $1:\delta$ beziehlich $1:\delta^2$ usw. Nur hat dieses δ hier keine bestimmte Grösse, weil es nicht mit anderen Grössen derselben Behaftung verglichen wird. Nach den Grundsätzen des Unendlichen stehen die Grössen einer Behaftung wie $\delta_1 : \delta_2$ in bestimmten Verhältnissen mit endlichem Werte des Verhältnisses. $1:\delta$ aber ist logisch gleich Unendlich. Auch durch den Begriff der Parallelen ist dies richtig zu verstehen. Es gibt nach der Lehre von den Weitenbehaftungen keine absoluten Parallelen,[2]) eine endliche kann z. B. die zu ihr (endlich —) parallele Gerade sehr wohl im Unendlichen (erster bez. zweiter usw. Ordnung) schneiden. Also kann die trigonometrische Tangente von 90^0 sehr wohl eine Tangente sein, welche für das Endliche parallel ist zur y-Achse, dennoch aber eine unendliche Grösse hat (bis zu ihrem Schnittpunkte im Unendlichen). Diese unendliche Grösse ist natürlich hier auch unbestimmt, weil sie nicht mit anderen in Verhältnisse tritt.

---

[1]) Dass diese Auffassung des Halbierens bereits im ersten Unterrichte z. B. bei den Kongruenzsätzen vorteilhaft ist, habe ich mehrfach gezeigt, z. B. in: „Die Determination der geometrischen Aufgabe und die Weitenbehaftungen" (Zeitschr. f. lateinl. höh. Schulen, Teubner, Jahrg. 15, H. 11, 12).

[2]) Siehe die Grundgedanken einer übereuklidischen Geometrie: frühere Note.

$1:0$ ist also nicht schlechthin dasselbe wie $1:\delta$, sondern im Allgemeinen nur, wenn man dieses δ unbestimmt nicht bloss, sondern überhaupt ohne Anwendung des Begriffes der Begrenzung fasst. Durch eine Begrenzung kann es in bestimmte Verhältnisse zu anderen unendlichkleinen Grössen treten; dies ist hier nicht der Fall und darum wird es grenzenlos klein gefasst. Ich bemerke, dass, wie ich gezeigt, der Ausdruck unendlichklein, der die Begrenzung oder das Ende auszuschliessen scheint, unrichtig gewählt und besser durch Untersinnlichvorstellbar (einen positiven Ausdruck) ersetzt wird, wo es nötig erscheint.

Die Feststellung derjenigen Grundelemente des Geistes, aus denen sich die Raum- wie die Zahlenlehre aufbaut, ist nicht einzig und allein die Sache des Mathematikers; sondern, wie die Philosophie überhaupt die Grundlagen aller Wissenschaft behandelt, so hat sie auch hier sehr ernstlich mitzureden. Es ist deswegen nicht zu verwundern, vielmehr zu verlangen, dass bei dieser Feststellung allgemeine Fähigkeiten, aus der Erkenntnistheorie genommen, anzuführen sind, ohne schon in die speziell mathematischen Fachausdrücke gekleidet zu sein. Sämtliche für die Geometrie notwendigen Elemente habe ich in ihrem Zusammenhange an anderer Stelle anzugeben versucht (s. frühere Note), hier möge nur kurz darauf hingewiesen werden, mit besonderer Beziehung auf das Arithmetische, dass wohl zu unterscheiden ist, ob man bei einer Zahlenvorstellung die Vorstellung „bestimmt“ wählt, oder „unbestimmt“, und dass es noch wieder etwas anderes ist, wenn man die Vorstellung einer „Begrenzung“ ausschliesst. Es ist kein Widerspruch von einer unbestimmten Zahl zu sprechen, bei der an eine Begrenzung gedacht werden soll. Man kann sich eine Grösse vorstellen, die unbestimmt gelassen wird, die aber doch irgend eine (noch nicht näher bestimmte oder nicht mehr näher bestimmte) Begrenzung besitzen soll.

Wenn wir nun ausserdem aus der Lehre von den Weitenbehaftungen als richtig annehmen, man müsse bei jeder Grössenbestimmung, überhaupt bei jeder Grössenvorstellung sich entscheiden, ob sie sinnlichvorstellbar, unter- oder übersinnlichvorstellbar irgend einer Ordnung sein soll, so hat man jene obengenannten verschiedenen logischen Fälle der Bestimmtheit (Unbestimmtheit) und Grenzenlosigkeit wieder auf die Grösse irgend einer Behaftung anzuwenden. Bei den endlichen Grössen liefert

dies nichts Neues. Anders ist es aber bei den unendlichkleinen und unendlichgrossen. Im Raume z. B. können zwei unendlichgrosse Strecken erster Ordnung in einem ganz betimmten Grössenverhältnisse zu einander stehen $\infty_1 : \infty_2$, ähnlich dy : dx etwa $= 2$. Das einfache Zeichen ∞ bedeutet aber eine unbestimmte unendliche Grösse, ähnlich δ^1, z. B. die noch nicht näher bestimmte Seite eines unendlichkleinen Dreieckes; drittens aber kann δ oder $\delta^2, .. \delta^n$ auch einen Punkt für die höhere Behaftung vorstellen, dann ist es unbestimmt und grenzenlos klein gefasst und könnte zur Unterscheidung der früheren Bedeutungen geschrieben werden $\underset{\cdot}{\delta}, .. \underset{\cdot}{\delta}^n$. Ähnlich kann auch bei der Vorstellung eines unbestimmten, aber doch irgendwie begrenzten Unendlichgrossen (Übersinnlichvorstellbaren) die Vorstellung der Begrenzung gestrichen werden, dann erhielte man das Grenzenlose $\underset{\cdot}{\infty}$.

Ist etwas Entsprechendes bei den Zahlen möglich und überwinden wir dadurch die Schwierigkeiten der Null? Zunächst ist jedem Mathematiker geläufig, die Zahlen ebenfalls als eine eng zusammenhängende Mannigfaltigkeit aufzufassen. Nach der Lehre von den Weitenbehaftungen gibt es eine über das Endliche hinausgehende Kontinuität, die allgemeine oder continuitas generalis, welche die sogenannte archimedische als die irgend einer bestimmten Behaftung mitumfasst.[1]) Man kann auch hier sogleich mit dem Verhältnisse zweier endlichen Grössen beginnen, z. B. die fünf, die ja ohne Einheit nicht zu stande kommt, fassen als bestimmt durch das Verhältnis zur Einheit, als $5 : 1$. Es erfordert nur wieder die Bildung der Einheit, wenn man nun die 5 als solche fasst, und es ergibt sich alsdann durch Vergleichung dieser Einheit mit der vorhergehenden das Verhältnis $1 : {}^1/_5$, was ja in der Tat auch nach den gewöhnlichen Regeln der Bruchrechnung gleich 5 ist. Die vorhergehende Einheit ist hier zum Begriffe eines Bruches ${}^1/_5$ geworden. Entsprechend sind Brüche mit beliebig kleinem Nenner bildbar. Von den irrationalen Zahlen will ich an dieser Stelle schweigen. Aber es gibt nach der Behaftungslehre für die Zahlenmannigfaltigkeit ausser der Vorstellung endlicher Zahlen auch diejenige von unendlichgrossen (unendlich-

[1]) Eine kurze Einführung in die Weitenbehaftungen findet man auch in dem Buche: Die Kegelschnitte und ihr Zusammenhang durch die Kontinuität der Weitenbehaftungen. H. W. Schmidt' Verlag, Jena. 5 Mk.

vielen Einheiten) und unendlichkleinen d. h.: ähnlich wie die Anlage des Menschen zur Raumvorstellung betrachtet werden kann als eine, die sich in bestimmter Weise nach Gebieten des Endlichen und Unendlichen spaltet (unter ganz bestimmten auffindbaren Beziehungsgesetzen), ebenso auch die Anlage zur Bildung der Zahlenmannigfaltigkeit. Wenn auch diese Lehre beträchtlich von derjenigen G. CANTORS abweicht, so hat sie doch mit ihr das Gemeinsame, dass es unendlichgrosse Zahlen als ein neues, von den endlichen ganz bestimmt trennbares Geschlecht geben soll. Dann lassen sich auch unendlichkleine Zahlen vorstellen wie $\delta_1 : \delta_2$ z. B. ein Differentialquotient mit bestimmtem endlichen Werte, ferner eine unbestimmte unendlichkleine Zahl δ von irgend einer, hier aber nicht besonders angegebenen Begrenzung, und endlich eine unendlichkleine Zahl von irgend einer niederen Behaftung, bei der man überhaupt darauf verzichtet, dass sie Grenzen haben soll: eine grenzenloskleine. Dies würde dem Punkte in der Geometrie entsprechen. Wir wollen uns fragen, *ob man die bisher sogenannte Null als solche Grösse definieren kann*, ob nämlich dadurch auch die bisherigen Schwierigkeiten bei der Null verschwinden.

Wieso ist zunächst $1:0$ bildbar? Wenigstens wäre es ein grosser Vorteil für die Mathematik, wenn die Bedenken gegen diese Bildung, die ich oben äusserte, fortfielen, ebenso wie es ein grosser Vorteil wäre, wenn man die Null (wie den Punkt) nicht der Eigenschaft einer Zahlenausdehnung berauben müsste, welche doch sonst alle Zahlen haben! Darf man dann den Satz festhalten $1:0 = \infty$, wofür wir auch schreiben würden $1:\delta = \infty$? Zunächst wäre dieser Bruch nicht mehr genau dasselbe wie $1:\delta$, also müsste man auch besser schreiben $1:\underset{.}{\delta} = \underset{.}{\infty}$. Bei $1:\delta$ fasst man den Nenner unbestimmt unendlichklein, gibt aber nicht jeden Gedanken einer Begrenzung des δ auf. Bei $1:\underset{.}{\delta}$ ist der Nenner grenzenlosklein, ebenso ist $\underset{.}{\infty}$ grenzenlos-unendlichgross, dagegen ∞ nur unbestimmt unendlichgross. Wie steht es aber nun mit dem Beweise für $1:0 = \infty$, den wir oben als falsch verwarfen? Es sollte sein $0 . \infty = (a - a) . \infty = a . \infty_1 - a . \infty_1 = 0$, da ja das ∞ in Minuendus und Subtrahendus genau dasselbe sein musste. Nach unserer neuen Unterscheidung aber fassen wir das Unendlich $\underset{.}{\infty}$ der rechten Seite als der Begrenzung beraubt auf, ein doppeltes Setzen von $\underset{.}{\infty}$ macht es nicht zu einem begrenzten,

lässt den Gedanken nicht zu, es sei dies Zeichen im Minuendus und Subtrahendus genau dieselbe Grösse. Vor allem aber ist die sogenannte o bei der Bildung dieses Ausdruckes $1:0$ als Grenzenloskleines zu fassen. Man kann also dafür nicht $a - a$ in dem Sinne setzen, dass diese beiden a genau dasselbe wären; denn dann wäre die Null nicht grenzenlosklein, sondern wäre begrenzt durch zwar nicht ganz bestimmt vorgeschriebene Werte wie $3-3$, sondern durch unbestimmte Werte wie $a - a$, aber doch durch Werte, bei denen eine Begrenzung angewendet wird, so dass das erste a dieselbe Grösse und Begrenzung haben soll, wie das zweite a. Es ist also der Ausdruck $1:0$ in der Mathematik, speziell in der Funktionenlehre erlaubt, aber nur in dem Sinne, dass bei dieser Bildung oder Schreibweise der Nenner grenzenlosklein von niederer Weitenbehaftung ist und dies durch o oder δ angedeutet werden soll. Will man in der Funktion $1:x$ die Variable x für besondere Fälle ersetzen durch eine unendlichkleine Grösse, so schreibe man $1:\delta$ und erhält als richtiges Resultat das unbestimmte, aber nicht grenzenlose ∞, während als Resultat von $1:0$ zu schreiben ist $\underset{\cdot}{\infty}$. Wollte man etwa den Satz $1:0 = \underset{\cdot}{\infty}$ beweisen, so hätte man zu schreiben $1 = \underset{\cdot}{\infty}$, multipliziert mit einer Differenz, die zwar für das Endliche (Weitenbehaftung des Sinnlichvorstellbaren) aus gleichem Minuendus und Subtrahendus bestehen kann, bei der aber durchaus zu beachten ist, dass für die niedere Weitenbehaftung ein Unterschied bestehen soll von etwa δ, aber diese Grösse grenzenlos gefasst, also angedeutet $(a - a + \underset{\cdot}{\delta}) \,.\, \underset{\cdot}{\infty}$.

Eine Gleichung wie $a + dx = a$, von der wir früher sprachen, und welche einen Grundsatz des Unendlichen andeutet, kann auch für andere Zwecke gefasst werden als $a + \underset{\cdot}{\delta} = a$.

Hierdurch gelange ich nunmehr zu der Ansicht, die in gewisser Beziehung nicht völlig dem von mir früher Gesagten widerspricht, dass man ebenso wie in der Raumvorstellung durch Abziehen zweier für das Endliche gleicher Strecken zum Punkte als einer räumlichen (und ausgedehnten) Grösse, so auch in der Zahlenmannigfaltigkeit durch Abziehen von $a - a$ nicht zu einer Grösse gelangt, die der Eigenschaft der zahlenartigen Ausdehnung nicht mehr fähig wäre. Natürlich ist dabei streng festzuhalten, dass a irgend einer Weitenbehaftung angehören muss.

Die Gleichheit in der Zahlenlehre kann deswegen relativ gedeutet werden je nach der oder denjenigen Behaftungen,

die man hereinziehen will; eine absolute Gleichheit zweier Zahlen innerhalb der Zahlenmannigfaltigkeit gibt es nach dieser Lehre also nicht; vielmehr erlaubt die Differenz a — a, wenn a endlich ist, stets ein Resultat δ^n. Schreibt man dafür o, so deutet man damit an, dass man innerhalb der Weitenbehaftung des Endlichen stehen bleiben will. Die Null verliert darum nach dieser Auffassung ihre bisherige Bedeutung in der Mathematik, die sich nur mit dem Endlichen und den dem Endlichen auch angehörigen Limesbegriffen abgab, nicht; diese Bedeutung und diese Schreibweise o kann auch beibehalten werden für irgend ein anderes Weitengebiet wie das von der Ordnung δ^1, wenn die Rechnung, sich nur (!) in diesem Gebiet bewegt. Für alle die Fälle aber, bei denen man andere Weitenbehaftungen, z. B. das Unendlichkleine in das Endliche hereinzieht, würde man vorsichtshalber das Zeichen δ benutzen. Der Grundsatz, dass man eine unendlichkleine Grösse als Summanden neben éiner endlichen fortlassen kann, bleibt bestehen; die Formulierung, dass man sie ersetzen könne durch Null, bleibt ebenfalls richtig: nur würde man dafür genauer sagen dürfen: die unbestimmte oder im Weitengebiete des Unendlichkleinen auch (anderen δ gegenüber) bestimmte Grösse δ kann man als Summanden neben endlichen Grössen ersetzen durch $\dot{\delta}$, d. h. das Unendlichkleine, bei welchem man auch noch die Vorstellung der Begrenzung aufgeben kann, das Grenzenlos-unendlichkleine (was auch heissen kann mit dem alten Ausdrucke: Null). In der Tat kommt es bei einer einzelnen unendlichkleinen Grösse, die neben endlichen als Summand steht, auf die Vorstellung einer Begrenzung gar nicht an! Ebenso kommt es bei der Gleichheit zweier endlichen Grössen für das Endliche (!) nicht darauf an, ob die eine um unendlichwenig grösser gefasst werden kann als die andere. Kurz die Vorstellung der Gleichheit in einer Mannigfaltigkeit wie die des Raumes und der Zahl ist je nach der Behaftung zu definieren und kann eine Ungleichheit sein für Heranziehen irgend einer niederen Behaftung. Entsprechend ist auch das endliche Grössersein oder das Kleinersein einer endlichen Grösse als eine andere zu definieren nach dieser Behaftung. Die Differenz ist für endliche Behaftung eine endliche Grösse d [sonst bestände Gleichheit, nicht endliche Ungleichheit], kann aber trotzdem aufgefasst werden als $d \underline{+} \delta^n$. Und es muss dies geschehen, falls man sich innerhalb einer Rechnung bewegt, welche zu ihrer

Klarheit niedere Weitenbehaftung nötig hat, z. B. vielfach bei Untersuchungen aus der höheren Mathematik.

Ehe ich noch ein Schlusswort über die Identität und deren Bedeutung in der Seele hinzufüge, möchte ich nur ein Beispiel aus der Mathematik anführen, indem ich mir auf andere Stellen verspare, die Vorteile dieser Auffassung für schwierige Probleme der heutigen Mathematik zu zeigen. Selbstverständlicherweise handelt es sich um Annahmen, welche möglich sind; aber die sämtlichen Grundlagen der Mathematik sind unbewiesen und unbeweisbar, darum heissen sie „Grundlagen“; ihre Sicherheit ruht, in den Schwierigkeiten wenigstens, die sich neuerdings zeigten, auf ihrer Widerspruchslosigkeit, also Möglichkeit.

Paul du Bois-Reymond[1]) suchte einige Irrtümer beziehentlich der Taylorschen Entwicklung zu berichtigen, welche sich in der für den jetzigen Stand der Analysis hochbedeutenden Arbeit von H. Hankel[2]) finden. Daselbst wurde gesagt, die Taylorsche Entwicklung sei immer bei den sogenannten legitimen Funktionen möglich, bei Stetigkeit einer Funktion und ihren sämtlichen Ableitungen (Differentialquotienten). Du Bois-Reymond bildet ein recht kompliziertes Beispiel, das zeigt, dass trotzdem in unendlichvielen Punkten die Entwicklung versagt. Das zweite Beispiel, welches er gibt, erscheint einfacher, aber er findet darin wegen der Null solche Schwierigkeit, dass er es nicht für hinreichend beweiskräftig hält. Es handelt sich um die Funktion $\varphi(x) = e^{-\frac{1}{x^2}}$, deren sämtliche Ableitungen stetig sind. Aber die Werte, welche entstehen, wenn man $x = 0$ setzt, also $\varphi(0)$, $\varphi'(0)$ usw., sollen, wie der Verfasser sagt, ganz wertlos sein, wenn das darunter verstanden wird, was man durch Berechnung der Funktion für den vorgelegten Zahlenwert 0 erhält. Es bedürfe besonderer Festsetzungen, was man dann unter der Funktion verstehen wolle. Er will deswegen lieber einen Grenzbegriff anwenden, nämlich Limes $\varphi(x + \varepsilon)$ für $\varepsilon = 0$. Er addiert also zum Werte x eine unendlichkleine Grösse ε, verfährt aber nun natürlich nach der gewöhnlichen Grenzmethode (statt, wie bei meiner neuen Erklärung der Null, die Lehre von den Weitenbehaftungen anzuwenden, die

[1]) Über den Gültigkeitsbereich der Taylorschen Reihen-Entwicklung; Mathem. Annalen 21, 1883.

[2]) Untersuchungen über die unendlich oft oscillierenden und unstetigen Funktionen. Math. Ann. 20.

noch nicht existierte) und gerät wieder in „die erheblichsten Schwierigkeiten“, wenn er nun eine Summe von unendlichvielen solchen Funktionswerten bilden will, um die Absicht seines Themas zu erreichen. Es muss hier genügen, anzudeuten, dass die Schwierigkeit in dem nicht genügend bestimmten Charakter der Null, der hier nicht ausreichenden Limes- und Summenbildung beruht, weil dieselben immer nur das Resultat für das Endliche im Auge haben.

Für den Philosophen wird von Interesse sein der letzte Ausblick, den ich zum Schlusse eröffnen möchte. Liegt die Möglichkeit vor, ja verspricht es Vorteile, die man in den exakten Wissenschaften ohne das nicht erreichen kann, die Identität $a = a$ und die Differenz $a - a$ oder die o in der genannten Art zu fassen, so gewinnen zunächst die Mannigfaltigkeiten des Raumes und der Zahl einen anderen Charakter. Zwar bleibt das Alte, so weit es sich auf unumstrittenen Bahnen bewegt, bestehen, aber es erweitert sich das Gebiet vom Endlichen auf beliebig viele höhere und tiefere Weitenbehaftungen. Es gilt demnach die Gleichheit und die Identität nicht einfach schlechthin wie eine leere Formel, sondern erhält je nach den Gesetzen der Mannigfaltigkeit und ihren Weitenbehaftungen einen besonderen, wesentlichen Sinn. Es haben durch die Lehre von den Weitenbehaftungen die bisherigen Gebiete jener Mannigfaltigkeiten einen Zusammenhang nach oben und unten gefunden, es ist entdeckt oder (besser gesagt) angenommen worden, dass diese Mannigfaltigkeiten auch schon im Gebiete ihrer bisherigen Bearbeitung in engstem Zusammenhange mit bis dahin noch nicht erschlossenen Gebieten stehen, dass man, wenn man diese Gebiete und das Grenzgebiet zwischen beiden, die Begriffe und Anschauungen, die dem Grenzgebiete angehören und die nicht vermeidbar sind, genau behandeln will durch Definitionen und Sätze, Rücksicht nehmen muss, die bisherigen Begriffe wie Gleichheit und Grössersein relativ vorsichtig auffassen muss.

Wir denken uns danach, dass wir mit Unternehmen einer Untersuchung auf dem Gebiete einer solchen Mannigfaltigkeit, z. B. mit einer geometrischen Arbeit uns begeben auf eine Stufe des Seins, die anders ist, vielleicht auch höher steht als die blosse formale Logik. In dieser führt der Satz der Identität eine Existenz, die in ihrer Art berechtigt ist und ziemlich einfach erscheint. Aber man darf nicht so schlechthin von einer An-

wendung dieses Grundsatzes auf die betreffende Mannigfaltigkeit sprechen. Das ist ein sehr flüchtiger Ausdruck. Es ist diese Anwendung kein Hinübertragen aus einer Stube in die gleichstehende andere, sondern gewissermassen ein Hinauf- oder auch Hinuntertragen in ein anderes Stockwerk, auf eine andere Stufe des Seins im Geiste. Wie man nun auch metaphysisch das Sein der Psyche auslegen mag (und hierbei stehe ich auf dem Boden einer Metaphysik der Möglichkeiten), wir müssen vorsichtig sein, sobald wir überhaupt dem Resultate unserer Untersuchung eine wissenschaftliche und derart objektive Richtigkeit und in diesem Sinne eine objektive Existenz zuschreiben wollen. Der formale Satz der Identität hat dann nicht dieselbe Realität wie die Angabe der Gleichheit zweier Strecken oder zweier Zahlen. Bei diesen Vorstellungen ist dem Begriffe der Identität, soweit er eben ein mathematischer sein soll, wesentlich (!) die Unterscheidung nach Weitengebieten.

Es scheint mir aber auch aus den wenigen oben angeführten Beispielen aus anderen Gebieten schon hervorzugehen, dass die Gleichheit zweier Farbenempfindungen oder dergleichen, also überhaupt die Gleichheit, nicht ein blosses Zusammensetzen der formalen Identität mit der blossen, absoluten Empfindung ist, sondern dass es auch solche Empfindung als etwas Absolutes nicht geben wird, und eine Gleichheit nur Sinn hat beziehlich gerade dieser Mannigfaltigkeit.

Es scheint mir dadurch ein Zusammenhang, welcher zwischen den Grundelementen der Seele besteht, gefördert oder besser beleuchtet zu werden. So wertvoll die Aufzählung des Einzelnen, der Versuch ist, den Geist schön zu zerlegen, so wichtig ist es hernach einzusehen, dass die Seele ihrem Wesen nach denn doch keineswegs ein blosses Kompositum ist (eine Aussage, die jeder Philosoph ohnehin unterschreiben würde), und zwar in einem sehr weitgehenden Sinne. Es wird eine Beziehung zwischen dem Gebiete der Logik und anderen Gebieten hergestellt, die vorher nicht in gleicher Art bekannt war, es wird vor allem die formale Logik wissenschaftlich unmöglich gemacht ohne fortwährende Rücksicht auf die anderen philosophischen Gebiete — und umgekehrt. Die Frage: wie kann Vieles Eins sein und wie kann Eins Vieles sein, die hierbei kein blosses Wortspiel mehr ist, sondern gerade bei der Wissenschaft von der „einheitlichen“ Seele wirkliche Bedeutung hat, erscheint ein klein wenig (!) eher beantwortbar.

Über den Text der Lucasschen Biographie Spinozas.

Von **J. Freudenthal.**

Im Bd. XVIII des A. f. G. d. Ph. S. 1 ff. hat Herr von Dunin-Borkowski eine Abhandlung „zur Textgeschichte und Textkritik der ältesten Lebensbeschreibung Benedikt Despinozas“ veröffentlicht. In ihr sucht er zu erweisen, dass ich mich bei der Feststellung des Textes dieser Biographie von unzutreffenden Anschauungen über die handschriftliche Überlieferung habe leiten lassen und dass daher der Wortlaut meiner Ausgabe an zahlreichen Stellen geändert werden müsse. „Doch will ich“, so sagt er S. 5, „keineswegs dartun, die von Freudenthal besorgte Despinoza-Biographie des Lucas sei unbrauchbar. Der Text, wie ihn Freudenthal bietet, liefert immerhin eine sachlich vollkommen genügende Grundlage für den Despinoza-Biographen. Aber die Edition Freudenthals ist keine kritische Ausgabe im philologischen Sinn des Wortes; sie bringt nicht den ursprünglichen Text, wie man doch allgemein in den Kreisen der Spinozaforscher anzunehmen scheint. Darauf allein sollen meine Ausführungen aufmerksam machen“. Und S. 27 fügt Dun. hinzu: „Sachlich wird an der Biographie (Lucas') kaum etwas geändert“.

Bei diesen Erklärungen Dun.s könnte ich es bewenden lassen; denn nicht als Philologe und nicht um kritischer Zwecke willen habe ich die in meiner Schrift gesammelten Texte herausgegeben, sondern um im Dienste der Philosophiegeschichte für die Biographie Spinozas einen festen Grund zu legen. Ist meine Ausgabe des Lucas, wie Dun. sagt, „eine sachlich vollkommen ge-

Abkürzungen:

Dun. = von Dunin-Borkowski im Archiv für Geschichte der Philosophie, Bd. XVIII.

Lg. = Freudenthal, Lebensgeschichte Spinozas. Lpz. 1899.

Meinsma = Meinsma, Spinoza en zijn kring. S'Gravenhage 1896.

Y = edd. H, N.

Z = codd. A, A¹, W.

Die übrigen Abkürzungen sind die in meiner Lebensgeschichte Spinozas und in Dun.s Abhandlung angewendeten.

nügende Grundlage für den Despinoza-Biographen", so ist die Aufgabe, die ich mir für diesen Teil meines Buches gestellt hatte, gelöst. Aber DUN. gibt sich einer argen Selbsttäuschung hin. Sind seine Textesänderungen notwendig, so bleibt „sachlich" keineswegs alles beim alten, sondern unser Urteil über den ältesten Biographen SPINOZAS muss eine gründliche Umwandelung erfahren. Wir werden ihn für einen nachlässigen, unwissenden und albernen Schriftsteller erklären müssen und seine Schrift nicht länger als wichtige Quelle für die Lebensgeschichte SPINOZAS benutzen dürfen. Da nun mein Schweigen als Zustimmung zu DUNS. Änderungen angesehen werden könnte, bin ich zu der nachstehenden Entgegnung genötigt. In ihr muss ich leider auch manche unbedeutenden Dinge zur Sprache bringen. Das fordert der Inhalt der Duninschen Abhandlung.

DUN. hat seine textkritischen Ansichten auf ein so umfangreiches handschriftliches Material gegründet und die meisten von ihnen mit so grosser Sicherheit vorgetragen, dass ihr erster Eindruck ein bestechender ist. Um ihnen gegenüber die nötige Unbefangenheit zu gewinnen, sei zunächst an einigen Beispielen gezeigt, zu wie vielen Bedenken seine Ausführungen Anlass geben.

Er klagt über Ungenauigkeit meiner Angaben; aber viele seiner eigenen Angaben und Annahmen sind in höherem Grade ungenau und unklar. So tadelt er die Auswahl der in den alten Ausgaben vorgefundenen orthographischen Abweichungen und Druckfehler in meinem Variantenverzeichnis, die störend wirke (S. 6). Solch eine Auswahl, die ich gegeben habe, um die Art dieser Abweichungen vor Augen zu stellen, kann freilich nicht nach festen Normen ausgeführt werden und wird immer von subjektiven Erwägungen abhängen. Was aber tut DUN.? Er kümmert sich um die orthographischen Eigentümlichkeiten seiner Handschriften überhaupt nicht, sondern ändert sie im Variantenverzeichnis nach „Wahrscheinlichkeitsgründen" (S. 27). Hierdurch entgeht er jedem möglichen Vorwurf einer willkürlichen Auswahl seiner Angaben; den strengen kritischen Grundsätzen aber, deren Befolgung er fordert, entspricht dies Verfahren keineswegs.

Wie steht es ferner mit DUN.s Mitteilungen über grössere Abweichungen der Handschriften und über die seiner Meinung nach notwendigen Verbesserungen meines Textes? Sind sie wenigstens klar und genau von ihm verzeichnet? Auch dies kann nicht be-

hauptet werden. Es ist schon befremdlich, dass er die Zahl der vorzunehmenden Textesänderungen nach einer ungefähren Schätzung auf 160—180 berechnet (S. 6), als ob ein Mehr oder Minder von 20 Verbesserungen auf 27 Textesseiten gleichgültig wäre. Befremdlicher noch erscheint, dass er es dem Leser überlässt, einen grossen Teil dieser angeblichen Verbesserungen unter den angegebenen Varianten selbst herauszusuchen. Denn 255 Abweichungen der Handschriften verzeichnet er; nur 122 von ihnen empfiehlt er durch ein „lies“ oder sonstwie; 14 verwirft er durch Einfügung in Klammern. Unter den 119 unbestimmt gebliebenen Varianten muss man also die noch übrigen von ihm für nötig erachteten 38—58 Verbesserungen ausfindig machen, ohne dass er bei solcher Auswahl dem Leser zu Hilfe käme.[1])

Auch an Unrichtigkeiten fehlt es in DUN.s Variantenverzeichnis nicht. Ich habe es freilich nicht für alle von ihm benutzten Handschriften nachprüfen können. Mit Untersuchungen über die Philosophie SPINOZAS beschäftigt, die eine längere Unterbrechung nicht zulassen, habe ich die Musse nicht finden können, die zu einer nochmaligen Vergleichung zahlreicher Handschriften erforderlich wäre. Auch würde, wie unten nachgewiesen werden soll, die genaueste Vergleichung das Urteil über den Wert der handschriftlichen Überlieferung nicht ändern, das aus den vorliegenden Angaben sich ergibt. Nur die zwei Dresdener Kodizes (D^2) habe ich nochmals untersucht, weil sie den von mir als Grundlage des Textes benutzten Ausgaben sehr nahe kommen und weil DUN.s Bemerkungen über sie mit meinen Auszügen durchaus nicht übereinstimmen. Bei der Wichtigkeit, die DUN. diesen Handschriften beimisst (S. 26), durfte man voraussetzen, dass seine Angaben vollkommen zuverlässig seien. Eine Nachprüfung der Handschriften aber ergab das Gegenteil.

DUN. teilt nach üblicher kritischer Methode bloss mit, wo die Kodizes von meinem Text abweichen. Wo sie mit ihm übereinstimmen, ist von ihm nichts angegeben worden. Wollte man nun aber die aus diesem Verfahren sich ergebenden Schlüsse ziehen, so würde man sehr fehlgehen. D^2 weicht sehr oft von meinem

[1]) In bezug auf die zu LUCAS' Text hinzugefügten Anmerkungen besteht nur insofern ein Unterschied zwischen DUN.s und meiner Ansicht, als er sie sämtlich für spätere Zutaten erklärt (S. 23), während ich das nur für viele derselben angenommen habe (Lg. 241).

Texte ab, ohne dass DUN. etwas hierüber vermerkt. So ist zu den ersten Seiten meiner Ausgabe den Bemerkungen DUN.s folgendes hinzuzufügen:

3, 1 D^2 wie Z; 3, 22 D^2 wie H; 6, 6 „de chercher" D^2 wie N; 6, 19 „souvent" statt „rarement" D^2; 6, 34 D^2 wie N; 7, 33 D^2 wie N und Z; das. „et des Anges" D^2; 7, 34 D^2 wie N und Z; 7, 35 D^2 wie Z; 7, 36 „s'en" D^2 wie N, W; 8, 9 „qu'il a pris" D^2; das. „craint pas" D^2; 8, 19 D^2 wie Z; 8, 29 D^2 wie N, Z (bis); 9, 10f. D^2 wie N; 9, 27 D^2 wie A^1, W; 9, 30—32 ist die Anmerkung in D^2 wie in N; nur Z. 40 richtig 35 statt 15 und Z. 41 „aux Eg." statt „des Eg."; 9, 33—35 fehlt auch in D^2.

Nicht geringere Fehler weisen die folgenden Seiten auf. Doch wäre es unerquicklich und unnütz zugleich, die Ungenauigkeiten des ganzen Duninschen Variantenverzeichnisses mitzuteilen, da die hier angeführten genügen, um zur Vorsicht bei der Benutzung zu mahnen. Nur wenige gleiche Versehen DUN.s müssen später noch erwähnt werden (S. 201 ff.).

Auch DUN.s Beweisverfahren ist nicht einwandfrei. Er will beweisen, dass G und Hl jünger sind als die Ausgaben vom Jahre 1719 und 1735. Dies, sagt er S. 9, „folgt schon allein aus der Tatsache, dass „SPINOZA" überall mit z geschrieben wird". Hieraus aber folgt in Wirklichkeit gar nichts. Denn die Namensformen „SPINOZA" und „SPINOSA" oder „ESPINOZA" und „ESPINOSA" und ähnliche wechseln vor und nach 1719 fortwährend miteinander ab. SPINOZA selbst schreibt seinen Namen mit z (s. W. MEYER, Nachbildung der Briefe des B. DESPINOZA, S. 6). Die Handzeichnung seines Vaters und seiner Mutter lautet „DESPINOZA" (MEINSMA, S. 57). Die Namensform mit z findet sich ferner in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts auf Grabsteinen der Familie und in Urkunden neben Formen mit s (s. Lg. 109, 7. 11. 18. 24. 110, 2. 4. 10. 17. 25. 111, 6. 10. 16. 20. 112, 5. 10). In den vor 1719 veröffentlichten Biographien endlich erscheint die Form „SPINOZA" häufiger als „SPINOSA". So bei BAYLE und COLERUS. Wie dürfte man da aus dem Vorkommen des Namens „SPINOZA" in einer Handschrift auf deren Jugend schliessen?

An anderem Orte will DUN. die von ihm aufgestellte Vermutung zurückweisen, dass LUCAS selbst „eine zweite Auflage seines ursprünglichen Textes hergestellt habe" und dass diese in D^2 vorliege (S. 25). „Die Tatsache", so erklärt er, „dass LUCAS

bereits im Jahre 1697 gestorben ist, verbunden mit der Notiz der Préface in D² über den „verstorbenen" LUCAS als mutmasslichen Verfasser der Vie" schliesst diese Annahme aus. Welch wunderlicher Beweis! LUCAS hat die Biographie zwischen 1678 und 1688, oder nach DUN. schon im Oktober 1678 abgefasst, und da hätte er bis zum Jahre 1697 nicht Zeit gehabt, eine zweite Auflage seiner Schrift zu veranstalten?

Sieht man nun, wie vieles in DUN.s eigenen Angaben und Ausführungen irrig oder mangelhaft ist, so wird man seine Erklärung, es sei unbegreiflich, wie mehrere Fehler in mein Variantenverzeichnis geraten konnten (S. 4), selbst unbegreiflich finden. Ich durfte mich bei der Herausgabe meiner „Lebensgeschichte SPINOZAS" nicht, wie DUN. in seiner Abhandlung, auf die Besprechung einer wenig umfangreichen Lebensbeschreibung beschränken, sondern musste Tausende von alten Briefen, Urkunden und verschiedenartigsten Schriften durchlesen, die eine Bereicherung des biographischen Materials versprachen. Für meine Ausgabe des Lucasschen Textes waren zahlreiche Handschriften und Drucke zu vergleichen, deren Verhältnis zueinander vorher niemals untersucht worden war. Ist es bei dieser Flut von Schriftstücken und Lesarten wirklich unbegreiflich, dass an 14 Stellen, soviele führt DUN. an, Varianten miteinander verwechselt oder übersehen wurden? DUN. selbst entschuldigt derartiges, wenn er zur Rechtfertigung eigener Irrtümer an anderem Orte hervorhebt (S. 27): „Hie und da stand ich meinen Kollationen skeptisch gegenüber; jedermann, welcher ähnliche Arbeiten aus Erfahrung kennt, weiss, wie leicht man sich eine Ungenauigkeit zu schulden kommen lassen kann". In der Tat, jeder weiss das; nur DUN. scheint es vergessen zu haben, als er über die Fehler in meinem Variantenverzeichnis sein Urteil abgab. Jedermann, der sich einmal mit Kritik von Texten befasst hat, weiss ferner, dass sich zahlreiche Fehler oft in die Variantenverzeichnisse auch namhafter Philologen eingeschlichen haben. IMMANUEL BEKKER ist ein Meister philologischer Kritik. Mit ihm beginnt erst das gründliche kritische Studium des ARISTOTELES und anderer Schriftsteller des klassischen Altertums! Wie viele Ungenauigkeiten und Unrichtigkeiten aber fallen nicht seinen Ausgaben zur Last! Im Variantenverzeichnis zu den Kategorien des ARISTOTELES sind auf 15 Quartseiten 52 Lesarten der drei besten Handschriften von

BEKKER übersehen oder falsch angegeben worden (WAITZ, ARISTOTELIS Organon I p. XV f.). Eine viel grössere Zahl irriger Angaben hat TRENDELENBURG in der Ausgabe von ARISTOTELES' De anima ([1] p. XXX ff.) ihm nachgewiesen. TRENDELENBURGS sorgfältige Vergleichung war aber noch nicht genau genug und ist von BUSSEMAKER an vielen Stellen verbessert worden. (ARISTOTELES ed. DIDOT III p. VIII f.) Und endlich gab PANSCH noch eine Nachlese (ARISTOTELES' De anima ed. TRENDELENBURG[2] p. XIX). Es ist wahr, man stellt heute strengere Anforderungen an die Herausgeber klassischer Autoren, als zu BEKKERS Zeit. Aber es ist doch nicht zu vergessen, dass es sich bei der Ausgabe des LUCAS um einen durchaus nicht klassischen Biographen aus dem Ende des siebzehnten Jahrhunderts handelte und dass ARISTOTELES einschärft: *τὴν ἀκρίβειαν μὴ ὁμοίως ἐν ἅπασιν ἐπιζητεῖν.*

Wenden wir uns nunmehr zur Beantwortung der zwei wichtigsten hier in Betracht kommenden Fragen: Welcher Art ist die handschriftliche Ueberlieferung, und wo finden wir den echten Text der Lucasschen Biographie? Mir lagen ausser einer Titelausgabe (Hm) und zwei neuen für kritische Zwecke unbrauchbaren Editionen (Prat und Saisset) die zwei Originalausgaben (H, N) und acht Handschriften vor. H, N müssen Handschriften gleichgeachtet werden; denn ihre handschriftlichen Vorlagen sind verschollen. Sie sind, wie die grossen Verschiedenheiten zwischen ihnen erweisen, völlig unabhängig voneinander entstanden; die zahlreichen ihnen gemeinsamen Abweichungen von den Kodizes sind daher als handschriftlich begründet und nicht etwa als Korrekturen der Herausgeber zu betrachten. Keine von beiden Ausgaben ist als alleinige Grundlage des Textes zu benutzen; denn H hat neben vielen vortrefflichen Lesarten auch mehrere Interpolationen aufgenommen. N ist frei von diesen, aber durch mannigfache andere Fehler verunstaltet. Meine Rezension des Textes musste daher auf beiden Ausgaben fussen.

Eine Handschrift, die über H, N hinausführte, schien unter den mir bekannt gewordenen nicht vorhanden zu sein. Eine Anzahl von ihnen, nämlich G^2, Hg, Hl, MW, „stammt aus H" (Lg. S. 241). DUN. erkennt die Richtigkeit dieser Annahme in den wesentlichen Punkten an (S. 9 ff. 21). Nur hält er es für wahrscheinlich, dass G und Hl nicht unmittelbar von H, sondern von einer Handschrift, die aus H stammt, abzuleiten sind und

dass G[a] ausser H noch mehrere andere Textesrezensionen, unter ihnen auch die 1731 gedruckte Kompilation BOULAINVILLIERS', benutzt hat. Ich bin auf den Unterschied von unmittelbarer oder mittelbarer Abstammung aus H nicht eingegangen, weil das für die Texteskritik vollkommen gleichgültig ist. Auch von cod. M weist DUN. nach, dass er uns über H nicht hinausführt (S. 10 f.).

Y, insbesondere aber N, nahe verwandt sind die zwei Dresdener Handschriften (D²). DUN. gibt das zu (S. 13), und es ist daher nicht recht verständlich, wenn er ihrem Text doch „die höchst einseitige Textrezension" der alten Ausgaben (H, N) gegenüberstellt (das.). Man erwäge nur folgendes. DUN. gibt zu den ersten drei Seiten meiner Ausgabe 34 Fälle an, in denen die Handschriften der Z-Klasse von meinem auf Y begründeten Text abweichen. In 27 von diesen 34 Fällen besteht völlige Übereinstimmung zwischen D² und Y; in drei Fällen gehen D² mit H gegen Z, in zwei mit N und Z und in zwei mit Z gegen Y zusammen. Das letztere 3,18 und, was DUN. nicht angemerkt hat, 3,1. Hierzu kommt noch die von DUN. nicht verzeichnete Lesart 3,22, wo D² ebenfalls mit H gegen Z übereinstimmt. Ähnlich ist das Verhältnis in den Varianten zum Rest der Biographie; nur dass D² hier N noch näher kommt. Da kann denn von einem Gegensatz zwischen D² und Y nicht gesprochen werden.

Bei der Geringfügigkeit und der eigentümlichen Beschaffenheit der Abweichungen dieser Handschriften von Y hatte ich angenommen, dass sie, wie G², Hg, Hl, MW aus H, so aus N abgeleitet seien. DUN. hat es wahrscheinlich gemacht, dass dies ein Irrtum war (S. 13 ff.). Es ist vielmehr anzunehmen, dass sie aus einer N verwandten Handschrift abgeschrieben sind, in die auch Lesarten aus Z und H aufgenommen waren. Ihr Text ist ein eklektischer, und kaum je wird man ihn benutzen können, um Fehler der alten Ausgaben zu verbessern.

Eine von Y ganz abweichende Textesgestalt liegt, wie DUN. gezeigt hat, in Z vor. Ihm zufolge ist sie die ursprüngliche und muss mit fast gänzlichem Ausschluss von Y einer Ausgabe der Schrift zugrunde gelegt werden. Die Gründe für die Bevorzugung dieser Handschriftenklasse hat DUN., nicht immer in unzweideutiger Weise, an verschiedenen Stellen seiner Abhandlung dargelegt (S. 20, 22, 23). Einer dieser Gründe verdient nähere Betrachtung. LUCAS schreibt nach Y (24,2 f.): „Car quoiqu' il

n'ait pas été assez heureux pour voir la fin des dernières Guerres, ou Messieurs les États Généraux reprirent le Gouvernement de leur Empire à demi perdu" etc. Statt „reprirent" lesen A, A[1], W „reprennent", und diese Lesart gibt nach DUN. „einen deutlichen Fingerzeig für das Alter der in W (und A, A[1]) vorliegenden Textrezension" (S. 20). Denn das Präsens soll uns in den Stand setzen, die Zeit des Abschlusses der Schrift zu bestimmen. DUN. meint nämlich, dass LUCAS, als er seine Biographie schrieb, nur sagen konnte, die Generalstaaten „sind im Begriff, ihre Staaten wieder zu gewinnen", nicht aber „sie haben sie wiedergewonnen". Diese Lesart soll also beweisen, „dass die Schrift kurz nach dem Friedensschluss von Nymwegen vom 10. August 1678 beendigt" und „wahrscheinlich im Laufe des Oktobers" abgeschlossen wurde. Denn Ludwig XIV. ratifizierte zwar, wie DUN. anführt, den Frieden schon am 22. August. „Die Generalstaaten vereinbarten aber erst einiges mit ihrem spanischen Bundesgenossen, der dann am 17. September mit Frankreich abschloss."

Seltsam. LUCAS spricht von der Beendigung des Krieges und soll doch nicht sagen dürfen: „sie hat den Generalstaaten die verlorenen Provinzen wiedergebracht", sondern nur: „sie bringt sie ihnen wieder". Wie konnte denn das Ergebnis noch im Oktober 1678 als zweifelhaft angesehen werden, wenn der Friede von beiden kriegführenden Mächten längst geschlossen und ratifiziert war? Wollte LUCAS trotzdem den Wiedergewinn der verlorenen Provinzen noch im Oktober als einen nicht ganz sicheren bezeichnen, so war das doch deutlicher auszudrücken, als durch das Präsens „reprennent", etwa durch ein „ils sont sur le point de reprendre" oder eine ähnliche Wendung. Nicht „reprennent" in Z, sondern „reprirent" in Y ist also das richtige Wort. — Im übrigen würde eine einzige gute Lesart weder das Alter noch den Wert der Handschriften, in denen sie sich findet, erweisen; denn es gibt zahlreiche schlechte Handschriften, die doch an Einer Stelle das Richtige enthalten. Man denke z. B. an die Codd. *Y* und *Γ* (BEKKER) zu PLATONS Phaedon 77 E und 115 B.

Auch das häufige Zusammengehen von Z mit der biographischen Schrift BOULAINVILLIERS', auf das DUN. hinweist, entscheidet nichts. Denn um hiermit die Trefflichkeit der Lesarten in Z dartun zu können, müsste man zunächst beweisen, dass der Text, der dem Wirrkopf B. vorlag, der bessere ist. Diesen Beweis

aber hat DUN. nicht geführt. Und nicht einmal die Entstehungszeit der Kompilation B.s steht fest. — Von gleich geringem Gewicht ist das Fehlen der Anmerkungen, der Préface und des Avertissement in A und A[1]. Denn es ist ungerechtfertigt, sämtliche Anmerkungen für späte Zusätze anzusehen. Es ist daher eine petitio principii, aus ihrem Nichtvorhandensein in A und A[1] auf die Ursprünglichkeit des Textes dieser Kodizes zu schliessen. Und wenn die sicherlich nicht von LUCAS geschriebene Préface und das Avertissement in A und A[1] fehlen, so können die verschiedensten Gründe das veranlasst haben. Werden dieselben Stücke doch auch in den Ausgaben von PRAT und SAISSET vermisst, während sich die Préface in fast allen Handschriften und auch in der Vorlage dieser Ausgaben, als solche oder unter dem Namen eines Avertissement, vorfindet.

Von DUN. erwiesen aber ist, dass die Wiener Handschrift der Lucasschen Biographie vor dem Drucke von Y geschrieben ist; denn sie gehörte einst dem Baron Hohendorf, der im Mai 1719 gestorben ist (DUN. S. 20). Da man nun nicht annehmen kann, dass eine Abschrift einer Ausgabe von 1719 noch vor dem Tode Hohendorfs angefertigt sei, und da der Text von A und A[1] dem von W sehr nahe kommt, so ist anzunehmen, dass Z nicht aus Y abzuleiten ist und dass die in Z vorliegende Rezension älter ist als Y[1]). Nicht erwiesen aber ist, dass Z älter ist als die Vorlagen von Y, und offen bleibt die Frage nach dem inneren Wert von Z. Denn dieser hängt durchaus nicht immer vom Alter ab. Das bezeugt DUN. selbst. Denn er hält A[1] neben A für die beste der von unserer Biographie erhaltenen Handschriften, obgleich sie seiner Ansicht nach erst um die Mitte des 18. Jahrhunderts geschrieben ist (S. 23), während die Vorlagen der i. J. 1719 herausgegebenen Drucke um mindestens 30 Jahre älter sind. Der Cod. A[b] zur Metaphysik des ARISTOTELES ferner ist um etwa 200 Jahre jünger als E (BEKKER), aber diesem und allen

---

1) Die Bemerkungen in A: „Le manuscript est sûrement curieux" etc. und in A[1]: „composé sur l'original de l'autheur" etc. (DUN. S. 22 f.) hat DUN. wohl selbst nicht als Beweise für die Trefflichkeit dieser Handschriften angesehen. Die erstere Bemerkung lässt vermuten, dass A einst der Bibliothek BOULAINVILLIERS' angehörte, nicht aber, dass das Manuskript vor 1719 von ihm erworben ist. Die zweite Bemerkung, der zufolge A[1] nach dem Original angefertigt sein soll, ist wohl bloss Abschrift einer in der Vorlage befindlichen Notiz. Darum DUN.s oben erwähnte Zeitbestimmung für diese Handschrift.

übrigen Handschriften zur Metaphysik vorzuziehen. Und USENER, dessen Bedeutung als Philologe und Kritiker ich nicht zu rühmen brauche, hat aus guten Gründen den cod. BODLEIANUS zu PLATONS Phaedon dem in Faijum gefundnen Papyrus vorgezogen, obgleich dieser um etwa 12 Jahrhunderte älter ist als die Oxforder Handschrift[1]). Volle Beachtung verdienen auch die Gründe, mit denen LORENZ in der Vorrede zu den „Deutschen Geschichtsquellen im Mittelalter" (Bd. II, Aufl. 3) das Vorurteil, die älteren Quellen der Überlieferung seien immer die besseren, bekämpft hat.

Nicht das Alter entscheidet also über den wahren Wert einer Handschrift, zumal da nicht, wo, wie hier, nur wenige Jahre zwischen der Entstehung der in Betracht kommenden Handschriftenklassen liegen. Denn LUCAS' Schrift ist erst zwischen 1678 und 1688 entstanden; der Archetypus von Z ist wahrscheinlich viel später geschrieben, und aus dem Jahr 1719 stammt Y.

Andere Gründe werden zu beachten sein, wenn man Wert oder Unwert der handschriftlichen Überlieferung bestimmen will. Wir werden fragen müssen, in welcher Handschrift oder Handschriftenklasse finden wir den reineren Text? Wo eine grössere Zahl von Lesarten, die mit Wahrscheinlichkeit dem Verfasser der Schrift zugeschrieben werden können? Wo dagegen mehr durch willkürliche Änderungen oder Nachlässigkeit der Abschreiber entstellte Lesarten? Je nachdem jenes oder dieses zutrifft, werden wir zu Gunsten oder zu Ungunsten einer vorliegenden Textesrezension entscheiden.

DUN. freilich urteilt anders. Er leugnet nicht, dass Z zahlreiche Fehler aufweist, warnt uns aber davor, „die besseren Lesarten für die ursprünglicheren zu halten"; gerade in ihnen, so sagt er, „zeigt sich die Hand des Überarbeiters" (S. 25 f.). „Wenn A, A^1, W und D^2 übereinstimmen", so fährt er fort, „ist an der Echtheit einer Lesart auch dann nicht zu zweifeln, wenn sie sicher fehlerhaft ist; der Fehler fällt dann eben aufs Original zurück". Aber auch Fehler, die nicht in allen Handschriften von Z sich finden, werden dem Verfasser zur Last gelegt, müssen daher nach DUN. ebenfalls dem Texte eingefügt werden. Viele

[1]) GOMPERZ hat bekanntlich USENERS Ansicht bekämpft. Diesem aber haben zahlreiche kundige Gelehrte zugestimmt (s. IMMISCH in Berlin. Philol. Wochenschr. 1892 No. 49).

von den zwar schlechten, aber nach DUN. ursprünglichen Lesarten, die Z aufweist, finden sich nun auch in den zwei Dresdener Handschriften nicht vor. Sie sind ihm zufolge „allem Anschein nach durch einen Interessenten, vielleicht einen Freund des Verfassers“ verbessert worden, und es ist diese Überarbeitung, die der Text von D^2 darbietet. Aus der Textesrezension, welche D^2 zugrunde liegt, soll dann eine nochmals überarbeitete Abschrift hervorgegangen sein, von welcher H und N abstammen (S. 25). DUN. gibt sogar für einen Augenblick der Vermutung Raum, dass die in D^2 vorliegenden zahlreichen Verbesserungen des in Z fehlerhaft enthaltenen Textes von LUCAS selbst in einer zweiten Auflage der Schrift vorgenommen seien (das.). Damit aber wäre DUN.s Ansicht von dem Vorzuge der Handschriftenklasse Z nicht vereinbar. Denn in diesem Falle wäre auch der Text von Y, dessen ganz überwiegende Masse mit dem von D^2 identisch ist, als der von LUCAS' eigener Hand verbesserte anerkannt, und Y, nicht Z, müsste wieder Grundlage des Textes werden. So lässt denn DUN. diese Vermutung schleunigst wieder fallen, doch aus einem Grunde, den, wie oben (S. 192 f.) erwähnt ist, niemand für einen triftigen halten wird. In Bezug aber auf W, eine zu Z gehörige Handschrift, ist DUN. weniger bedenklich. Einige wahrscheinlich von junger Hand herrührende Anmerkungen lässt er vom „ersten Verfasser“ einer Abschrift des Originals hinzugefügt und von dieser aus in W eingedrungen sein (S. 24). Damit wäre er denn glücklich bei einer drei- oder vierfachen Bearbeitung der Lucasschen Schrift angelangt. Zuerst hat nach DUN. LUCAS einen äusserst fehlerhaften Text hergestellt (in A^2 vorhanden). Dann hat „der erste Verfasser“ in einer zweiten Auflage einige Anmerkungen hinzugefügt, die in W vorliegen. Später hat „ein Interessent“ fehlerhafte Lesarten verbessert (in D^2). Diese Rezension ist abermals in einer Überarbeitung verbessert worden, und aus ihr sind endlich H und N hervorgegangen.

Das ist eine sehr verwickelte Geschichte der Überlieferung. Sie ist um so unglaublicher, je reicher die Handschriften an Fehlern, willkürlichen Änderungen und Interpolationen sind. „Die Abschreiber“, so sagt DUN. selbst, „verfuhren recht unsanft mit dem Lucasschen Text“. Sie haben dem Werke „übel mitgespielt“ (S. 8). Wie viel näher liegt es da, die Fehler des Textes nicht im Original der Schrift, sondern in schlechten Abschriften zu

suchen, sie nicht dem Verfasser aufzubürden, sondern leichtfertigen Kopisten zuzuschreiben!

Sollen wir jedoch die an sich unwahrscheinlichen Annahmen Dun.s gelten lassen, so müssten wir Eines von Dun. verlangen, den Nachweis, dass der Verfasser der Biographie seiner ganzen Eigenart nach schlimme sprachliche, geschichtliche und logische Verstösse, wie sie in Z vorliegen, wirklich auch begangen haben konnte. Diesen Nachweis aber hat Dun. nicht geliefert und konnte ihn nicht liefern, weil schon an dem Versuch seine Hypothese gescheitert wäre. Damit wären wir eigentlich der Mühe einer besonderen Widerlegung Dun.s überhoben. Doch sei, um nichts zu versäumen, was zur Klärung der Streitfrage dienen kann, auf eine grosse Zahl von Lesarten hingewiesen, bei denen der Vorzug der alten Ausgaben (Y) vor Z und damit die Grundlosigkeit der Dun.schen Auffassung klar hervortritt.

Stellen wir zunächst fest, was über den Schriftsteller Lucas zu ermitteln ist. Wir kennen ihn aus den Teilen der Biographie, in denen Y und Z übereinstimmen, den Quintessences und den Stücken des Esprit de Spinoza, die man auf ihn zurückführen darf. Danach werden wir ihn nicht für das Muster eines Biographen erklären. Er liebt Übertreibungen, stattet Erzählungen und die in seine Berichte eingeschobenen Reden oft mit frei erdichteten Zügen aus und kennt in Liebe und Hass kein Mass. Er besitzt einen scharfen nüchternen Verstand, aber auch ein leidenschaftliches Temperament, das sich in überschwänglichen Lobeserhebungen Spinozas und in heftigen, bisweilen boshaften Ausfällen auf dessen Gegner Luft macht. Sein Pamphlet auf Ludwig XIV. ist eine der beissendsten Satiren, die jemals gegen den „Verderber des Reiches“ gerichtet worden sind. — Lucas ist ein Freidenker, der jede Gelegenheit benutzt, um die Priester der verschiedensten Bekenntnisse zu schmähen. Sinn und Verständnis für Religion scheint ihm völlig zu mangeln. — Er besitzt nicht unbedeutende Kenntnisse in der Philosophie, in theologischen und profanen Schriften, und über die Schicksale Spinozas ist er besser unterrichtet, als die meisten alten Biographen des Philosophen. Er allein teilt uns Züge aus dessen Leben mit, die den vollen Eindruck der Wahrheit machen. Und er vermeidet manche Irrtümer, die wir in den übrigen Quellenschriften, auch bei Colerus, antreffen (s. Meinsma p. XVI f. und mein Leben Spinozas

I S. 319). — Die uns vorliegende Schrift ist sorgfältig gearbeitet, der Stil bis auf einige Verstösse gewandt und korrekt, die Sprache die des ausgehenden 17. Jahrhunderts. Sie weist einen Reichtum von sinnverwandten Worten und Wendungen auf. Auch Bilder, Antithesen und sonstiger Redeschmuck wird nicht verschmäht. Nicht selten artet aber das Streben nach erlesener und zierlicher Redeweise in hohlen Schwulst aus.[1])

Und nun sehe man, wie sich zu diesem Bilde die Züge des Biographen verhalten, die sich aus den Änderungen DUN.s ergeben. 7,35 (ich zitiere nach Lg.) lesen wir in Y: „et leur fit crier Anathème", „Die Aussage der falschen Freunde liess die Richter SPINOZAS das Anathema über ihn rufen". Z hat „lui" statt „leur", und DUN. will den unhaltbaren Singular in den Text stellen, weil Z und, wie er anzumerken vergessen hat, auch D² so schreibt. Es ist aber keine einzelne Person vorher genannt, auf die sich das Wort beziehen könnte. Wie DUN. trotzdem den Fehler LUCAS aufbürden konnte, ist unklar.

23,30 f. finden wir in H die völlig einwandfreien Worte: „La sobriété, la patience et la véracité n'étoient que ses moindres Vertus". In N fehlen die Worte „et la véracité"; Z und D² lesen „vivacité" für „véracité". Ein offenbares Verderbnis. Denn nicht Lebhaftigkeit rühmt LUCAS an SPINOZA, sondern „Seelenruhe", die er allen denkbaren Dingen vorgezogen habe (20, 36), und „Wahrhaftigkeit", die seine herrschende Leidenschaft gewesen sei (5,2). Auch ist „Lebhaftigkeit" doch nicht ohne weiteres als „Tugend" zu bezeichnen. DUN. selbst leugnet nicht, dass „vivacité" hier irrig ist. Aber anstatt eine Verschreibung im Archetypus von Z anzunehmen, erklärt er, dieser Fehler scheine „schon im Original gestanden zu haben" (zu 23, 30). LUCAS müsste also entweder absichtlich Falsches geschrieben oder aus Fahrlässigkeit einen unabsichtlich begangenen Irrtum beibehalten haben. Beides ist unglaublich. Und wer möchte auch den Schreiber der Vorlage von H oder einen Bearbeiter des Textes für einen so gewiegten Kritiker halten, dass er mit Änderung von nur zwei Buchstaben das ungehörige „vivacité" in das sinngemässe „véracité" verwandeln konnte? Nein, auch die Übereinstimmung von Z mit D²

[1]) **Für die rechte Schätzung des sprachlichen Charakters der Biographie ist mir das Urteil meiner Kollegen, der Herren Prof. APPEL und Dr. PILLET, sehr förderlich gewesen.**

kann hier so wenig, wie 7,35 und an anderen Stellen, offenbare Schreibfehler in ursprüngliche Lesarten verwandeln.

Welche künstlichen Deutungen DUN. anwendet, um seine Hypothese aufrecht erhalten zu können, zeigen seine Äusserungen zu 16,5 f. Der Text lautet in Y und D²: „Et c'est sur quoi étoit fondé le meilleur de sa subsistance, n'ayant hérité de son Père que quelques Affaires embrouillées. Ou plutôt ceux des Juifs, avec lesquels ce bon homme avoit fait Commerce, jugeant que son Fils n'étoit pas d'humeur de démêler leurs fourbes, l'embarrassérent de telle maniére, qu'il aima mieux leur abandonner tout, que de sacrifier son repos à une espérance incertaine". Hier ist alles klar. Die Juden, sagt LUCAS, mit denen der Vater SPINOZAS in geschäftlichem Verkehr gestanden hatte, glaubten, dass der Sohn nicht hinter ihre Schliche kommen werde, und brachten ihn in solche Verlegenheiten, dass er ihnen lieber alles überliess, als seine Ruhe zu opfern. In Z aber wird (Z. 7) „celles" statt „ceux" geschrieben und die Verbindung der Sätze geändert. Ein einfacher Schreibfehler in Z, wird man sagen, der durch Änderung der Interpunktion verschlimmert wurde. DUN. aber nimmt zuerst an, man könne auch mit „celles" „einen erträglichen Sinn herausbringen" (S. 25), was unmöglich ist, da „jugeant" dem Sinne nach sich nur auf die Juden, nicht aber auf den Vater SPINOZAS beziehen kann. Darum gibt auch DUN. diese Vermutung auf und erkennt zwar den Fehler an, sucht ihn aber wieder dem „ursprünglichen Verfasser", wie er sagt, zur Schuld zu geben (das.). LUCAS, das hält er für wahrscheinlich, habe „ceux" schreiben wollen, aber entweder das Wort einem „celle" ähnlich gebildet, oder sich verschrieben, d. h. wirklich „celle" für „ceux" geschrieben, und aus „celle" habe man „später ein celles gemacht". DUN.s Schwanken zwischen diesen verschiedenen Vermutungen, die sämtlich in der Luft schweben, und die Unwahrscheinlichkeit, dass ein Abschreiber durch einfache Änderung des „celles" in „ceux" den Fehler beseitigt und die einzig richtige Lesart hergestellt habe, beweisen, dass wir auch hier das Falsche nicht im Original der Schrift, sondern in Z zu suchen haben.

7,33 fügen Z, N „par ces libertins" zu „joint" hinzu. Ebenso liest D², was DUN. wiederum nicht erwähnt hat. Aber die Ankläger konnten von LUCAS nicht als „ces libertins" bezeichnet werden; denn sie treten ja als fromme Männer im Namen der von

SPINOZA geschmähten Religion auf. Der „libertin" LUCAS konnte den frömmelnden Anklägern am wenigsten diesen Namen geben. B ändert daher „libertins" in „délateurs"; das richtige aber hat H.

6,27 lesen Z, N, D² „sensiblement" statt „sûrement" in H, B, und DUN. hält die erstere Lesart für die ursprüngliche. Mit Unrecht. Denn es war keine „empfindlichere" Strafe, bei der grossen Menge in schlechten Ruf gebracht, als exkommuniziert zu werden. Wohl aber konnten die falschen Freunde „sicherer" auf eine Verurteilung SPINOZAS rechnen, wenn er schon vor erfolgter Anklage allgemein als Ketzer und Gesetzesverächter galt. LUCAS hätte also eine Albernheit, die man ihm nicht zutrauen darf, begangen, wenn er geschrieben hätte, „um sich empfindlicher an SPINOZA zu rächen, verdächtigten sie ihn zuerst beim Volke".

7,38 heisst es in Y, dass die Richter SPINOZA einzuschüchtern suchten („et tâchent d'intimider"), in Z, dass sie ihn wirklich einschüchterten. Aber die folgenden Worte zeigen, dass er nichts weniger als eingeschüchtert war. In Y finden wir also die richtige Lesart. Der Widerspruch, der in LUCAS' Worten nach Z liegt, ist ihm nicht zur Last zu legen.

11,17: „Ceux-cy ayant examiné l'affaire s'y trouvérent embarrassez". So Y. Z hat unverständiger Weise „les ayant examinez" geschrieben, und DUN. billigt das. Aber „les" in Z kann sich nur auf das voraufgehende „plaintes" beziehen, und dann fehlt den folgenden Worten „ils n'y remarquoient rien d'impie" die rechte Beziehung; denn in den Beschwerden des Rabbiners kann doch nichts Gottloses gefunden werden. Wer möchte die des rechten Sinnes entbehrenden Worte im Original der Lucasschen Schrift und nicht vielmehr in den schlechten Abschriften suchen?

23,8 f. habe ich mit H geschrieben: „sa grande application aidoit encore à l'affoiblir, et comme il n'y a rien qui desseiche tant que les veilles, ses incommoditez étoient devenues presque continuelles". Für „ses incommoditez" lesen Z, N, D² „les siennes", was unhaltbar ist. DUN. aber müsste den Fehler LUCAS zuschreiben, weil Z und D² übereinstimmen. Doch scheint er hier unsicher geworden zu sein, da er der falschen Lesart das gewöhnliche „lies" nicht beigefügt hat. Damit aber hat er den Grundsatz aufgegeben, von dem er bei seinen Textesänderungen ausgegangen ist, dass selbst fehlerhafte Lesarten zu billigen sind, wenn Z mit D² übereinstimmt (S. 26).

5,17 f. heisst es in Y und D²: „qu' ils les suivissent sans scrupule, s'ils étoient vrais Israélites". Z ändert „vrais" in „véritablement" und verkehrt damit den Gedanken. Denn dass die Freunde SPINOZAS „wirklich" Israeliten waren, konnte nicht bezweifelt und nicht bedingungsweise ausgesprochen werden, wohl aber, dass sie „wahre" Israeliten waren.

Nach 20,22 f. lässt eine Betrügerin durch einen unterhalb eines Tisches angebrachten Spalt einige Geldstücke in einer Schublade verschwinden. Nach Z, B ist der Spalt wundersamer Weise oberhalb des Tisches. Auch hier billigt DUN. die unhaltbare Lesart nicht, erklärt sie aber auch nicht offen für falsch.

Grössere Verderbnisse weist Z an anderen Stellen auf. 10,30 liest Y: „Je parle des Juifs en général; car quoique ceux qui vivent de l'Autel ne pardonnent jamais, cependant je n'oserois dire que Morteira et ses Collégues fussent les seuls accusateurs en cette occasion". Z und D² aber schreiben: „... en general; car je n'oserois dire que Morte(i)ra et ses collègues (tant il est vrai de dire que ceux qui vivent de l'autel ne pardonnent jamais) estoient ses plus grands ennemis". Nach Y sagt LUCAS: „Ich spreche von den Juden im allgemeinen; denn obgleich die Diener des Altars niemals verzeihen, würde ich doch nicht wagen zu behaupten, dass MORTEIRA und seine Kollegen die einzigen Ankläger SPINOZAS gewesen seien". Das ist wohl verständlich. Nach Z und D² aber wird das in die widersinnige Erklärung umgewandelt: „Ich spreche von den Juden im allgemeinen; denn ich würde nicht wagen zu behaupten, dass MORTEIRA und seine Kollegen SPINOZAS grösste Feinde gewesen seien; so wahr ist es zu sagen, dass die Diener des Altars niemals verzeihen". DUN. gibt, hier treu seinem Prinzip, dass bei der Übereinstimmung von Z und D² auch Fehler in den Text aufgenommen werden müssen, das Richtige auf und empfiehlt die unverständliche Änderung in Z.

23,31 f. schreibt H: „Il a eu le bonheur, de mourir au plus haut point de la Gloire". Dafür schreiben Z, N: „et il se peut dire heureux d'être mort au plus haut point de sa gloire". Auch die für DUN. entscheidenden Kodizes D² lesen so, was DUN. abermals zu bemerken versäumt hat. Mit diesen Worten aber wird dem scharf denkenden LUCAS die Albernheit zugetraut, gesagt zu haben: „SPINOZA kann sich glücklich nennen, auf dem Gipfel

des Ruhmes gestorben zu sein". Wer spricht denn von sich selbst nach dem Tode?

Bisher sind in Z allerlei Nachlässigkeiten der Kopisten, Verschreibungen, leichtfertige Änderungen und logische Fehler nachgewiesen worden. Aber auch sachliche und geschichtliche Irrtümer, die wir LUCAS nicht zur Last legen dürfen, fehlen diesen Handschriften nicht.

7,2 lesen wir in Y: „ils firent leur rapport aux Sages de la Synagogue". Für „Sages" schreiben Z, B „juges". Jenes ist das richtige. Denn „Chachamim", oder in treuer Übersetzung „Sages", hiessen die geistlichen Führer der jüdisch-portugiesischen Gemeinden. „Richter" SPINOZAS wurden sie erst, nachdem die Angelegenheit bei ihnen anhängig gemacht worden war und sie sich als Gerichtshof konstituiert hatten. Es ist wahrscheinlich, dass LUCAS, der Schüler SPINOZAS, das wusste. Der Schreiber des Archetypus von Z wusste es nicht und änderte den Text, vielleicht nach 7,9. 36.

9,27 wird die hebräische Bezeichnung für Bann von Y richtig „Herem" genannt, welches Wort LUCAS wohl des öfteren aus SPINOZAS Munde gehört hatte. Die Schreiber von Z aber änderten es in das falsche „Herim" oder „Herin", und so liest auch D², was von DUN. wiederum nicht angemerkt ist.

23,16. Nach Y ist SPINOZA am 21. Februar 1677 gestorben, nach Z am 22. d. M. Das erstere Datum ist das richtige, wie urkundlich bezeugt ist (Lg. 156,5; 158,20). Sollen wir glauben, dass nicht ein unzuverlässiger Schreiber, sondern dass LUCAS selbst den wahren Todestag seines über alles verehrten Lehrers nicht gekannt oder vergessen habe? DUN. nimmt das an; denn er will die Lesart von Z in den Text stellen.

Ein ähnlicher Irrtum findet sich 13,3, wo Z, N, D², B die Veröffentlichung von SPINOZAS Princip. Philos. in das Jahr 1664 setzen, während H das richtige Jahr 1663 aufweist. Auch dieser Fehler ist schwerlich von LUCAS begangen worden.

Nach 15,19 f. hat DE WITT Y und D² zufolge seinem Schützling SPINOZA eine jährliche Pension von 200 Gulden ausgesetzt, Z zufolge aber von 200 francs. Es versteht sich, dass der Ratspensionär von Holland nach holländischem und nicht nach französischem Gelde rechnete, und dass LUCAS, der lange Zeit im Haag gelebt hat, das wusste. Denselben Fehler, den sich wohl ein französischer Kopist hat zu schulden kommen lassen, finden wir in Z auch 17,24.

Noch an einigen anderen Beispielen sei gezeigt, wie manche anstössige Lesart sich in Z findet, die eher auf einen nachlässigen Abschreiber als auf den Verfasser der Biographie zurückzuführen ist.

Nach 8,16 hatte MORTEIRA mit der Exkommunikation gedroht, wenn SPINOZA nicht bereuen werde. Nur diese Drohung liegt vor. Darum ist 8,19 „de la menace“, wie H schreibt, und nicht „de ses menaces“, wie Z, N lesen, das Richtige. DUN. aber billigt wiederum die schlechte Lesart. Das muss er tun, nicht weil der Sinn es fordert, sondern weil D^2 hier mit Z zusammen geht. Doch erwähnt er auch hier D^2 nicht.

11,22 liegt eine ähnliche Verderbung des Textes in A^1, B vor. Sie schreiben „leurs semblables“ statt „leur semblable“, was die alten Ausgaben und viele Handschriften darbieten. Da MORTEIRA allein SPINOZA bei den Behörden verklagt hat, ist es schwer verständlich, weshalb DUN. gegen die Autorität von A, D^2, W und Y, also der meisten und besten Zeugen, den Plural für ursprünglich ansieht.

5,12 spricht Z von „dem Zweifel“ der falschen Freunde (leur doute). Sie haben aber, wie sich aus 5,18 ff. ergibt, gar viele Zweifel. Denkt LUCAS logisch, so hat er „leurs doutes“ geschrieben, wie es in Y heisst.

6,29 statt „pût devenir“ in Y schreiben A, A^1, B „dût d.“. Aber niemand nahm an, dass SPINOZA eine Säule der Synagoge werden müsse, sondern man glaubte, dass er es werden könne.

24,11 ist wegen des Gegensatzes zum folgenden „mort“ das Wort „vie“ in Y, nicht „vertu“ in Z, wahrscheinlich von LUCAS geschrieben worden. Auch DUN. scheint die Lesart in Y zu billigen; denn es fehlt z. St. das gewöhnliche „lies“.

Sehr zahlreich sind Lesarten in Z, die sich durch Beachtung des Stiles unserer Schrift als Entstellungen des Textes erweisen. Wie erwähnt, liebt es LUCAS, die verschiedenen Seiten eines Gegenstandes durch sinnverwandte Ausdrücke zu beleuchten. Man vergleiche — um nur Beispiele aus den drei ersten Seiten der Biographie zu nennen — 3,8. 10. 11 f.; 4,18 f. 22 f. 30 f.; 5, 19 f. 24. 30. 32. 34 usw. Wo daher derartige parallele Wendungen in Z gestrichen sind, die sich in Y oder in H finden, spricht die Analogie für die Überlieferung der letzteren. So werden wir denn lesen: 3,18 „et tranquille“; 5,7 „et les plus empressez“; 7,15 „du plus noire et“; 7,38 „menacent“; 10,27 „et confus“;

10,36 „ni souffrir"; 11,34 „et des plus incommodes". Bei keiner dieser Varianten hat denn auch DUN. seine Zustimmung zu den Lesarten von Z ausgesprochen, selbst da nicht, wo, wie 3,18, D² sich Z angeschlossen hat.

Das Streben zu kürzen, das in diesen Stellen hervortritt, hat noch in vielen anderen Fällen dazu geführt, dass Worte oder einzelne Sätze in Z gestrichen wurden, die zum Teil geradezu unentbehrlich, zum Teil wenigstens wertvoll für das Verständnis der Schrift sind. 3,27 fehlt in Z „de religion". DUN. gesteht, dass H und D² hier das richtige darbieten (S. 18). — 5,27 wird König DAVID in Y und D² „le Roy-Prophète" genannt. In Z heisst er bloss „le Prophète". So aber kann ihn nur ein unwissender Schreiber, nicht der in theologischen Schriften bewanderte LUCAS nennen. — Ebenso fehlen in Z 22,26. 35 und 24,22 Worte, die der Zusammenhang notwendig macht und die der wortreiche LUCAS sicherlich nicht gespart hätte. Das scheint auch DUN. anzunehmen, da er keiner dieser Lesarten von Z ausdrücklich zustimmt. Andere Lücken finden sich in Z 5,4. 14 (bis); 6,18. 29. 33 (bis). 34; 7,22. 34; 8,26; 9,29; 11,21; 12,7; 13,8; 17,19; 20,14. — Eine grössere Lücke erscheint in Z und D² 15,14—17. Die von Y mitgeteilte Nachricht stimmt dagegen so genau zu dem, was wir über SPINOZAS Verhältnis zu DE WITT wissen, und die Übertreibungen, die hierbei mit unterlaufen, entsprechen so sehr dem Charakter des Biographen, dass an der Echtheit dieses Stückes kaum zu zweifeln ist.

Noch eine von Z besonders häufig angewendete Form der Kürzung ist zu erwähnen: die Streichung von Hilfszeitwörtern und die Bildung von Partizipial- und Infinitivsätzen statt der Verba finita. 4,28 f. fehlt „voulût" in Z; A und A¹ streichen 4,29 auch den Infinitiv „meurir" was unmöglich richtig sein kann. DUN. aber sucht (S. 23) die Lücke doch im Original, während er an anderer Stelle (S. 27) „laissa meurir" für die ursprüngliche Lesart ansieht. — 4,35 wird in Z das Imperfekt statt des Plusquamperfekt in Y geschrieben. Das letzte ist das Richtige, da die bezeichnete Tatsache einer anderen früheren voraufgegangen ist. Ähnlich 7,13. — 6,25 wird in Z aus dem verb. fin. ein Partizipialsatz, und 6,33 wird die Hauptsache von Z in einem Partizipialsatz untergebracht. — 7,5 steht in Z eine schwerfällige Partizipialkonstruktion statt des Verb. fin. in Y. — Dasselbe ist 7,20 der

Fall. — 7,30 fehlt „pouvoit“ in Z, ebenso 8,13. — 13,8 ist die Lesart in Y um vieles deutlicher, als der Partizipialsatz in Z. — 13,22 hat Z abermals die Hauptsache in einen Infinitiv geschoben, die in Y richtig im Hauptsatz steht.

Alle die hier angeführten Tatsachen und viele ähnliche, die sich ihnen anreihen liessen, zeigen, dass der Text unserer Schrift im Archetypus von Z durch absichtliche und unabsichtliche Änderungen aufs gründlichste entstellt war, während die Quelle von Y von diesen Fehlern frei geblieben ist. Nun kennen wir allerdings manche Handschriften, die neben vielen Verschreibungen und anderen Verderbnissen doch gute ursprüngliche Lesarten in so grosser Zahl aufweisen, dass sie zu den wichtigsten Zeugen der Überlieferung gerechnet werden müssen. Könnte gleiches von A, A^1, W nachgewiesen werden, so würde unser Urteil über diese Handschriften ein viel günstigeres sein, als es nach den bisherigen Erörterungen lauten muss. Das aber ist nicht der Fall. Dun. hat zwar behauptet (S. 13), dass „eine sehr grosse Zahl der Lesarten, in denen W — und daher auch A, A^1 — von den Drucken abweicht, sich auf den ersten Blick als die ursprünglicheren ergaben“. Aber diese Behauptung ist von ihm durch nichts erwiesen worden. Von einer einzigen Lesart in Z hat er es darzutun versucht; aber dieser Versuch ist völlig missglückt (s. oben S. 195 f.). Jede sorgfältige und unbefangene Untersuchung wird im Gegenteil ergeben, dass wir nirgends um einer Lesart von Z willen Y aufzugeben genötigt sind. Wir werden uns darum auch da von Y und nicht von Z leiten lassen, wo entscheidende Gründe für die hier oder dort vorliegende Textesgestaltung nicht aufzufinden sind. Wir folgen eben in diesem Falle, wie es sich gebührt, der besseren Überlieferung. Damit aber fällt der Rest der von Dun. mit so grosser Bestimmtheit empfohlenen Lesarten von Z, und der Text, wie ich ihn in meiner Lebensgeschichte Spinozas festzustellen versucht habe, wird als der echte anerkannt werden müssen.

Rezensionen.

GUIDO VILLA: Einleitung in die Psychologie der Gegenwart. Übersetzt von Chr. PFLAUM. 471 S. Leipzig 1902. Teubner. 10 Mk.

Der Autor will eine historisch-kritische Einleitung in die Psychologie der Gegenwart geben. Er stellt die Entwicklung der Psychologie dar, von DESCARTES beginnend. Die gegenwärtige Psychologie lässt er vor allem aus den Bestrebungen von SPENCER, BAIN, LOTZE, WEBER, FECHNER und WUNDT hervorgehen.

Eine eingehende Untersuchung wird der Entwicklung der Methoden zuteil. Als solche unterscheidet er die Methode der Selbstbeobachtung, die experimentelle Methode und die genetischen Methoden der Psychologie, welche letztere in der Psychologie der Kindheit, der Völkerpsychologie und der Psychologie der Tiere zur Darstellung kommt. Als Kontrolle für die genetischen Methoden, welche die fortschreitende Evolution studieren, gilt ihm die pathologische Psychologie.

Die Methode der reinen Selbstbeobachtung bezeichnet der Autor als Abkömmling metaphysischer, spiritualistischer Systeme. Den wahren Grund des Zutrauens zu dieser Methode führt er merkwürdigerweise zurück auf die „auch heute noch nicht ganz verschwundene Ansicht, dass die Psychologie ein Teil der metaphysischen Philosophie sei und dass man sie deshalb nicht zu Forschungsmethoden bringen könne, welche jenen der exakten Wissenschaften nahe kommen". Die ganze Psychologie des innern Sinnes war „literarischer Dilettantismus". — Wie sich der Autor mit der Wertschätzung der Methode der innern Beobachtung und ihrer Handhabung durch Philosophen wie HUME und JOHN STUART MILL abfinden will, ist nicht einzusehen.

Später macht VILLA an die Methode der Selbstbeobachtung die Konzession, dass sie angewandt werden darf, wenn man sich für die Auffassung der elementaren psychischen Funktionen auf die Ergebnisse der experimentellen Methode stützt.

Bei Behandlung der pathologischen Methode scheint der Autor vor allem die Entwicklungen französischer Autoren im Auge zu haben, welche in diesem Gebiete häufig wenig zwingende Schlussfolgerungen machen; sonst würde er den Wert der pathologischen Fälle gerade für die Analyse und Feststellung der Abhängigkeitsbeziehungen der höheren psychischen Funktionen erkannt haben.

Bei Besprechung der experimentellen Methode hätten die Bedingungen genauer behandelt werden sollen, unter welche bei derselben die innere Wahrnehmung gestellt ist.

Die Entwicklungen des Autors lesen sich leicht und machen den

Anfänger in Hauptfragen der Psychologie mit einem ziemlich grossen Material von Tatsachen und Theorien bekannt.

Zürich. **Störring.**

Prof. D. Dr. G. Runze: Katechismus der Religionsphilosophie. Leipzig, J. J. Weber. 1901. 324 S. 4 Mk.

Wenn sich in neuerer Zeit das religiöse Interesse wieder heben soll, so ist eine populärwissenschaftliche, übersichtliche Darstellung der Probleme der Religionswissenschaft ein dankenswertes Unternehmen: eine Unmenge von Stoff, bezw. Namen, Reminiszenzen ist hier ineinander gearbeitet, vielleicht zu viel für die beabsichtigte Anregung und Förderung. Von dem Zwecke eines Katechismus aus erheben sich auch formell einzelne Bedenken gegen die Art, wie in unserer noch wenig wissenschaftlich abgeschlossenen Zeit spezielle Darlegungen des Verf. als allgemeingültige vorgetragen werden. Das gilt z. B. von seiner Einteilung der Seelenvermögen S. 164, die er dann doch beiseite schiebt, um die Religion in die ziemlich überwundene Psychotrias von Denken, Fühlen und Wollen hineinzupressen. Wenn ferner die Religion als „Sammlung des Gemüts" behauptet wird, so freue ich mich nachträglich, dass R. meine literarisch ausgeführte Ansicht schon früher vertreten hat, nämlich um diesen reden zu lassen, es sei richtiger, die Religion als Sache des Gemüts denn des Gefühls zu bestimmen. Indes wäre das Gemüt doch wohl mehr als Ertrag geschichtlicher Erwägungen oder im Sinne moderner Psychologie — nicht Physiologie, auf die Verf. Wert legt — abzuleiten gewesen.

Die Grundeinteilung bespricht die „Theorien vom Ursprung der Religion oder das objektive Religionsproblem (Theogonie)"; 2. die „Theorie vom Wesen der Religion oder das subjektive Religionsproblem (Religionspsychologie)"; 3. „Religionsphilosophische Urteilsbildung (Dialektik)"; 4. „Die Religion in der Geschichte und das Gesetz ihrer Entwicklung". Dass der letzte Teil so kurz (S. 288 bis 318) ausgefallen ist, entschuldigt Verf. damit, dass er die Arbeit hierüber erst später abschliessen werde. Mindestens aber hätte der heute im Vordergrund des Interesses stehende Inhalt des vierten Teils dem dritten Teil vorantreten sollen, da dieser dritte den Ertrag der eigenen, eigentlichen Religionsphilosophie behandelt, nachdem vorher die Theorien anderer vorgetragen sind. In diesen zwei ersten Teilen ist ein gewisses Hinundherschillern bei der Schwierigkeit des Stoffes nicht vermieden; im ersten Teil nämlich greifen die Religionsmetaphysik und der äquivalente Religionssubjektivismus (Nativismus, Supranaturalismus usw.), zu dem dann die Überschrift: „Theogonie" nicht gut passt, ineinander über. Im zweiten Teil ist etwas einseitig das

„Wesen der Religion" in psychologische Tatbestände aufgelöst, während dazu doch das Komplement der Gottheit gehört. Die einfachste Einteilung dürfte m. E. immer noch die eines heimgegangenen, hervorragenden Mitarbeiters dieser Zeitschrift sein: GLOGAU scheidet 1. religiöse Psychologie, 2. Metaphysik, 3. Ethik; im Sinne von Gl. würde allerdings noch unter 1. als Unterteil die „Entwicklung" ihr Recht fordern. Kurz Religion ist eine „Provinz für sich" (SCHLEIERMACHER), indem sie in alle anderen hineingebaut ist.

Alt-Jessnitz. **G. Vorbrodt.**

D. HUME: Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand. Deutsch von C. NATHANSON. Zweite, verbesserte Auflage. Leipzig, B. Elischer Nachfolger. 1903. 195 S.

Die erste Auflage der vorliegenden Übersetzung ist in dieser Zeitschrift (Bd. III) von FR. ERHARDT ausführlich besprochen worden; mit Recht wurden die zahlreichen Mängel hervorgehoben. Lässt sich von der neuen Auflage Besseres sagen? Anerkannt muss werden, dass die Auflage wohl eine „verbesserte" zu nennen ist, da eine Fülle von Versehen und Härten im einzelnen durch richtigere oder gefälligere Wendungen ersetzt sind. Zu bedauern bleibt aber, dass es — wie Dr. H. SCHMIDKUNZ im Anhang ausführt — nicht gelungen ist, „eine wirkliche, vollauf der Verantwortung fähige Neubearbeitung" mit dem Verleger zu vereinbaren. So stören auch jetzt noch mehrere falsche oder doch irreführende Übersetzungen, vor allem aber sprachliche Härten, die dadurch nicht entschuldigt werden, dass HUMES Sprache „eine andere ist, als ein nichtphilosophisches Englisch" und dass sich diese Verschiedenheit im Deutschen widerspiegeln sollte. Jedenfalls unterscheidet sich HUMES Stil von gutem „nichtphilosophischen Englisch" keineswegs durch Schwerfälligkeit. Gerade in ihm findet sich eine erstaunliche Verbindung von Schärfe des Gedankens und Anmut des Ausdrucks.

In Ergänzung der Kritik von ERHARDT möge hier zunächst auf einige Übersetzungsfehler, sodann auf mehrere undeutsche Wendungen hingewiesen werden, die zum grossen Teil darauf beruhen, dass der Übersetzer zu wörtlich am Original haftet und dabei bestimmte Eigentümlichkeiten der englischen Grammatik im Deutschen beibehält.

Auf einem Druckfehler beruht wohl der Satz: „die Grenzen der verschiedenen Art (species, 1. Auflage: Gattungen) von Philosophie" (S. 14). Der Satz: „Feuer hat immer gebrannt, und Wasser jedes menschliche Geschöpf erstickt" (S. 67) ist sicherlich falsch: gerade von der Wirkung des Feuers auf ein Objekt ist die Rede, mit andern Worten: „Fire has always burned" bezieht sich ebenso wie das

folgende auf „every human creature“, burned heisst hier nicht „gebrannt“, sondern „verbrannt“. Mindestens irreführend ist die Übersetzung der Stelle: „But if by consciousness we perceived any power or energy in the will, we must know this power, we must know the secret union of soul and body and the nature of both these substances ...“ „Nehmen wir aber durch das Bewusstsein irgend ein Vermögen oder eine Energie im Willen wahr, so müssen wir diese Macht, ihre Verknüpfung mit der Wirkung und die geheime Verbindung von Seele und Körper sowie die Natur dieser beiden Substanzen erkennen . . .“ (S. 76). Der ganze Satz ist irreal; auch scheint mir durch „erkennen“ statt „kennen“ die Stelle — jedenfalls beim ersten Lesen — einen vom Original abweichenden Sinn zu bekommen. Viel besser übersetzt v. Kirchmann: „Könnten wir durch das Bewusstsein eine Kraft in dem Willen bemerken, so müssten wir diese Kraft und ihre Verbindung mit der Wirkung kennen, ebenso das geheime Band usw.“ Auf derselben Seite ist „we should also know“ durch „wir sollten auch erkennen“ wiedergegeben statt „wir würden auch wissen“. „Consequently“ (S. 90) ist nicht „folgerichtig“, sondern einfach „infolgedessen“, „deshalb“. In dem Satz: „Necessity may be defined two ways conformably to the two definitions of cause of which it makes an essential part“ besieht sich which doch wohl auf cause nicht auf definitions — wie in der Übersetzung: „Notwendigkeit kann zweifach definiert werden, gemäss den beiden Definitionen von Ursache, von denen sie einen Hauptteil ausmacht“ (S. 110). In der ersten Auflage stand „wovon“, — sprachlich mangelhaft, inhaltlich besser. „Where there is a complication of causes to produce any effect“ wird übersetzt: „Wo eine Verwicklung von Ursachen eine Wirkung hervorbringen muss“ (S. 121). Bei von v. Kirchmann heisst es richtig und gut deutsch: „Wo ein Zusammentreffen von Ursachen eine Wirkung hervorbringt“. Ein böser Druckfehler hat die Anmerkung auf S. 185 verunstaltet: „Jene irreligiöse Maxime der alten Philosophie, Ex nihilo nihil fit, welche durch die Schöpfung der Materie ausgeschlossen ward“ statt „durch welche“ (by which; erste Auflage: „wodurch“).

Von Härten im Ausdruck mögen folgende erwähnt werden. „We find the observation to take place“: „wir finden die Beobachtung auftauchen“ (S. 18); „among different languages . . . it is found . . .“ „zwischen verschiedenen Sprachen . . . findet sich, dass ...“ (S. 22); „die Verknüpfung unter den verschiedenen Begebenheiten, die sie“ (nämlich die Geschichtsschreibung) „in Einem Körper vereinigt“ (S. 30; englisch „body“; etwa „zu einem Ganzen“); „eine Reihe von Vorgängen, die sowohl sehr lange, wie auch sehr zufällig

seien" (S. 31; Verschlechterung gegenüber der ersten Auflage: „eine Reihe von sowohl sehr langen als auch sehr zufälligen Vorgängen". „Lange" — statt „lang andauernder" — „Vorgänge" sind zwar auch unschön, aber noch besser als „Vorgänge, die lange sind"); „past observation", „past Experience", „past instances": „vergangene Beobachtung", „vergangene Erfahrung", „vergangene Instanzen" (S. 37, 42, 44, 46, 47; gemeint ist natürlich „vorhergegangene"); „mittels Schlüsse" (S. 38); „dass es hier eine vom Geiste gezogene Folgerung gibt" (S. 42, statt: „dass hier eine . . . Folgerung vorliegt"); „all belief of matter of fact": „jeder Glaube an Tatsache" (S. 55). „Er", nämlich „dieser Glaube", „ist eine in solcher Lage ebenso unvermeidliche Wirkungsweise der Seele wie das Innewerden der Regung der Liebe beim Empfange von Wohltaten oder des Hasses beim Erleiden von Beleidigungen" (S. 56). Die Schwerfälligkeit dieses Satzes ist vor allem dadurch zustande gekommen, dass dreimal ein englisches Verbum durch ein deutsches Substantiv wiedergegeben ist; „to feel": „das Innewerden", „we receive": „Empfang", „we meet": „Erleiden". „Type": „Type" (S. 61 und öfter; v. KIRCHMANN besser: „Form" oder „Gestalt"); „a . . transition to the idea of another object: „ein . . Übergang zur Idee von einem anderen Gegenstand" (S. 64; geradezu irreführend); „die Idee von Wunde und Schmerz", „in . . Schlüssen über Tatsache und Existenz" (S. 64); „Natur von Glaube und Meinung" (S. 67). „In a correspondent course to that which she has established among external objects": „in übereinstimmender Folge mit dem, was sie (die Natur) unter äusseren Gegenständen festgesetzt hat" (S. 65; dafür richtiger bei v. KIRCHMANN: „übereinstimmend mit dem Gang, den sie für äussere Gegenstände festgestellt hat"). „All common theories": „alle gemeinen Theorien" (S. 69, statt: „üblichen", „gewohnten"); „der beiderlei Wissenschaften" (S. 71); „die Idee von Vermögen (S. 73); „dass wir . . Vermögen besitzen" (S. 75); „auch davon haben wir Erfahrung (S. 88); „Eindruck von Vermögen" (S. 89); „wir fühlen ein neues Gefühl" (S. 90); „the philosopher if he be consistent": „der folgerechte Philosoph" (S. 100); „einige weitere Verknüpfung" (S. 105). Einige Male findet sich noch unnötigerweise im Nebensatze „wann" (für „while" S. 74, für „when" S. 78, 99). Das Wetter ist in der Prosa nicht „lind" (S. 68), sondern gelinde; es heisst nicht „Siechheit" (S. 79), sondern Siechtum oder Krankheit, nicht „imstand" (S. 155), sondern imstande. HUMES Prinzip: „custom or habit" war in der ersten Auflage: „Gewohnheit oder Habitus" übersetzt. An die Stelle von „Habitus" ist jetzt „Disposition" getreten (S. 52), doch fragt es sich, ob damit nicht ein dem Urtext fremder Begriff eingeführt ist.

„Übung“ (v. KIRCHMANN) scheint mir vorzuziehen. Vielleicht darf man so kühn sein, beide Ausdrücke durch „Gewohnheit“ allein wiederzugeben. — Von besonderer Schwierigkeit für die Übersetzung ist der Passus, in dem die Begriffe conjoined und connected einander gegenübergestellt werden. „Sie (die aufeinanderfolgenden Vorgänge) scheinen verbunden, doch niemals verknüpft“ (S. 85, ebenso bei v. KIRCHMANN). Mir scheint diese Ausdrucksweise etwas ungereimt zu sein, da es unmittelbar vorher heisst: „Niemals aber können wir ein Band zwischen ihnen beobachten“. „Band“ und „verbunden“ sind zu ähnlich lautende Ausdrücke, als dass man in demselben Atemzuge ein „Band“ zwischen den Vorgängen bestreiten, aber behaupten könnte, dass sie „verbunden“ scheinen. Vielleicht wäre auch hier eine gewisse Kühnheit bei der Übersetzung am Platze. Könnte man nicht etwa sagen: „Sie scheinen aneinander gereiht“ oder: „Sie scheinen in zeitlichem Zusammenhang zu stehen, aber nicht innerlich verknüpft zu sein“, mit anderen Worten: könnte man nicht für conjoined eine Wendung wählen, die einen loseren, zufälligen Zusammenhang bezeichnet? Denn dieser soll doch im Gegensatz zu einer organischen Verknüpfung betont werden. — Erwähnt sei noch, dass, wie mir scheint, nicht immer für „instance“, „quality“, „attribute“ u. a. das entsprechende Fremdwort gesetzt zu werden brauchte, sondern dass meistens gerade im Hinblick auf HUMES Bestreben, allgemein verständlich und gefällig zu schreiben, einfachere Ausdrücke wie „Beispiel“, „Eigenschaft“ genügen würden.

Viele der hier angeführten Härten und noch manche andere, die einzelne Wendungen betreffen, können ja leicht geändert werden; ob aber damit Wesentliches für den gesamten Stil geschehen kann, ist zweifelhaft. Da dürfte doch wohl nur eine Generalrevision helfen. Dass der Verlag diese verhindert hat, ist ebenso bedauerlich wie der von ihm gewünschte Verzicht auf das terminologische Verzeichnis, das in der früheren Auflage zu finden war.

Schöneberg b. Berlin. **H. Brömse.**

J. FREUDENTHAL: Spinoza, Sein Leben und seine Lehre. Erster Band Das Leben Spinozas. XIV, 349. Stuttgart, Fr. Frommanns Verlag 1904. 6,80 Mk. Geb. 7,80 Mk.

Von J. FREUDENTHALS gross angelegtem Werke über SPINOZA liegt der erste Band vor. Er behandelt, auf Grund der 1899 herausgegebenen, in dieser Zeitschrift (Band 116, S. 149 f.) von mir angezeigten Quellenstudien des Verf., das Leben SPINOZAS in 12 Kapiteln. Jedes Kapitel trägt an der Spitze als Motto ein Denker- oder Dichterwort. Das Ganze ist gestellt unter SPINOZAS eignen Ausspruch: Um

so leichter werden wir Jemandes Wort erklären können, je besser wir sein Wesen und seinen Geist kennen.

Der Verf. ist sich wohl bewusst, dass sich keine menschliche Individualität historisch und psychologisch restlos verrechnen lässt, dass in Sonderheit bei der Entstehung und Bildung eines genialen Menschen geheimnisvolle Kräfte nach unauffindbaren Gesetzen zusammenwirken. Doch sucht er mit grosser Sorgfalt die mannigfachen Einflüsse zu ermitteln und zu schildern, die das Werden und Wirken SPINOZAS bedingten. Die jüdische Ära in Spanien und in den Niederlanden, die Religionsphilosophie des Mittelalters, Naturwissenschaft, Scholastik, Mystik und neuere Philosophie, Einflüsse jüdischer und christlicher Theologen und Sekten, dazu die politischen und religiösen Verhältnisse der Niederlande, das und manches andere wird in lichtvoller Darstellung vor uns hingebreitet als der Lebensboden, aus dem die grosse Lebensgestalt SPINOZAS erwuchs. Dabei ist es dem Verf. nicht zweifelhaft, dass für die Gedankenbildung SPINOZAS die Religion das wichtigste, wenn auch nicht immer bewusste Agens gewesen sei.

Natürlich war ein Ausblick auf SPINOZAS Lehre schon in diesem Bande manchmal geboten. Leben und Lehre sind doch aufs engste miteinander verwachsen. Zum rechten Verständnis von SPINOZAS Charakter war es z. B. erforderlich, das Verhältnis des theologisch-politischen Traktates zur Ethik auch dem Lehrgehalt nach zu beleuchten. Das Resultat des Verf. ist hier eine völlige Rechtfertigung SPINOZAS.

Auf des Philosophen Schicksal haben Freunde und Gegner grossen Einfluss ausgeübt. Deren bisher zum Teil nicht bekannte Lebensumstände zu ermitteln und zu würdigen, ist dem Verf. durch seine Quellenforschungen gelungen.

Am Schlusse des Buches finden sich wertvolle Anmerkungen, auf welche leider im Text nicht hingewiesen wird. In diesen Anmerkungen finden sich kurze kritische Notizen, auch in Bezug auf die Quellen und auf Abweichungen von KUNO FISCHERS Auffassung und Darstellung.

Das grösste Verdienst des Verf. besteht darin, dass er zeigt, wie der anfangs verachtete, später vergötterte SPINOZA weder unterschätzt, noch überschätzt werden dürfe, sondern in gerechter und liebevoller Würdigung verstanden werden müsse. Die Lektüre des Buchs, das im Preis leider ziemlich hoch bemessen ist, wenigstens im Vergleich zu den bisher erschienenen Bänden der Frommannschen Sammlung, bietet grossen Genuss und Gewinn, ist für alle weitere Spinozaforschung unentbehrlich.

Stettin. **Lülmann.**

J. Baumann: **Deutsche und ausserdeutsche Philosophie der letzten Jahrzehnte dargestellt und beurteilt.** Ein Buch zur Orientierung auch für Gebildete. Gotha, F. A. Perthes, A.-G. 1903. VIII und 533 S.

Einer zusammenhängenden Darstellung neuester Philosophie von kundiger Hand begegnet man selten. Wir nahmen daher das Buch des Göttinger Philosophen mit frohen Erwartungen in die Hand, fühlten uns aber, offen gestanden, recht bald stark enttäuscht. Alle ästhetische Wirkung — die der Zusatz „auch für Gebildete" uns hoffen liess — völlig verschmähend, macht das Buch durchaus den Eindruck einer Rezensionen- oder Kollektaneensammlung des Verfassers. Dass Vorlesungen als Bücher herausgegeben werden, ist von jeher Sitte gewesen und hat manches für sich; auch die Vereinigung schon veröffentlichter Einzelaufsätze bezw. Essays zu einem Sammelbande wird jetzt immer beliebter; dass aber auch eine lange Reihe von — ich weiss in diesem Falle nicht, ob schon sämtlich gedruckten — Bücherbesprechungen als Buch auf den Markt geworfen wird, kommt glücklicherweise ziemlich selten vor. Wenn wenigstens ein geistiges Band die einzelnen Stücke verbände! So aber werden ziemlich wahllos, und in der Regel ohne die geringste Überleitung, aneinander gereiht von deutschen Philosophen: Hartmann, Wundt, Paulsen, Frohschammer, Eucken, Natorp, Siebeck, Thiele, Mach, Avenarius, die immanente Philosophie (und zwar in der Reihenfolge: Schuppe, Schubert-Soldern, Schuppe nochmals, Rehmke, Schuppe, Rehmke, Schubert-Soldern!), Nietzsche, Rickert, Liebmann, Goldschmidt, Ostwald, Riehl, Schulte-Tigges (S. 1—344). Dann geht es — ohne jeden Übergang, ja selbst ohne neue Überschrift, weiter zu (den Engländern): Carlyle, Spencer, Green, Bradley, Hodgson, Ruskin; darauf ebenso zu (den Franzosen): Taine, Ribot, Renouvier, Fouillée, Boutroux, Secrétan, zu dem Amerikaner James, dem Italiener Mamiani, dem Dänen Kierkegaard, den Russen Spir und Tolstoi, dem Belgier Maeterlinck, zuletzt zu dem Okkultismus und wiederum James; den Beschluss macht als „Nachtrag" eine Besprechung von Cornelius' Einleitung in die Philosophie. Auch die Ausführlichkeit der Behandlung ist offenbar ganz vom Zufall diktiert. Ostwald erhält 64, Wundt nur 14 Seiten, Renouvier 36 und James 32, Spencer nur 17, Boutroux nur zwei, Renan (den wir deshalb oben nicht mit aufzählten) nur eine halbe Seite. Rickert wird behandelt, Windelband dagegen nicht; ebenso Natorp ohne Cohen. Von Natorp wird nicht, wie es sich gehört hätte, sein jetzt schon in zweiter Auflage erschienenes Hauptwerk, die „Sozialpädagogik", „dargestellt und beurteilt", sondern seine bereits vor zehn Jahren erschienene Einzelschrift über Religion. Desgleichen wird von Riehl nicht das überdies falsch

titulierte Hauptwerk (über den philosophischen Kritizismus, nicht, wie BAUMANN schreibt, „Realismus") besprochen, sondern seine „Einführung", und zwar, weil — „letztere Schrift auch [!] auf die Energetik, auf NIETZSCHE Bezug nimmt [sic!]" (S. 327). Sozial- und Geschichtsphilosophie werden sehr stiefmütterlich behandelt. Aber das ginge alles noch an, wenn nicht der äusseren Form jede, aber auch jede Feile fehlte. Die „Darstellung" gibt einfach einen Auszug aus dem betreffenden philosophischen Werke, die „Beurteilung" die Gedanken des Kritikers offenbar in der zufälligen Reihenfolge, wie sie ihm gerade gekommen, ohne jede Rücksicht auf den Leser. Wir könnten beinahe von jeder Seite Beispiele stilistischer, ja zuweilen sogar logischer und grammatischer Nachlässigkeiten bringen. Wir greifen aufs Geratewohl einiges wenige aus dem Abschnitt über NIETZSCHE heraus. S. 184: „Zu seinen Wirkungen zählen seine Bewunderer . . . vor allem eine neue Gedankenlyrik. Es folgen daher noch Aussprüche von ihm selbst." S. 189: „Seine erregenden Schriften beginnen gerade mit der Niederlegung seiner Professur wegen Krankheit, schon die Zustände von 1870 an deuten auf beginnendes Gehirnleiden." Ebenda: „Sehr charakteristisch für seine ganze geistige Art ist der Traum, den er von Jugend auf gehabt hat, eigentlich Pole zu sein, auf den man neuerdings hingewiesen hat." S. 194: „Der 15. Band enthält die Überbleibsel NIETZSCHES." Ebenda: „Von 1882 ist der erste Versuch NIETZSCHES . . ., von 1884 und 1885, nach Beendigung des Zarathustra, sind mehrere noch keimhafte Pläne." S. 233: „Über einzelne Punkte habe ich herausnotiert." NIETZSCHE würde sich, nebenbei bemerkt, wenn er noch lebte, wundern, dass er „sich besonders als moralistischer Schriftsteller betrachtet" haben soll (S. 211), RIEHL, dass seine Ansicht vom kopernikanischen System, „die auch sonst öfter begegnet", als „wunderlich" (S. 336), SIEBECK, dass seine „Religionsphilosophie" als theologisches Werk und zwar als „nach HEINZE (Leipzig) eine hervorragende Erscheinung in der Branche" (S. 108), bezeichnet wird, NATORP, dass er, „will man seine Ansichten ganz genau inhaltlich charakterisieren, in praktischer Hinsicht gewissermassen FICHTE im Übergang zur absoluten Philosophie" (S. 103), zugleich aber der verdeutschte „COMTE" (S. 107) ist, und dass „seine sittlichen und ästhetischen Auffassungen mit den biblischen Erzählungen von frühe an verschmolzen sind (S. 107). Doch satis superque!

Wir wollen zwar, um gerecht zu sein, nicht bestreiten, dass das Buch auf seinen über ein halbtausend Seiten, namentlich in bezug auf die ausländischen Philosophen, den meisten Lesern vieles stofflich Neue bringt, und dass neben manchen schiefen Darstellungen und

Urteilen sich natürlich auch viele treffende oder gar scharfsinnige finden, aber als Ganzes können wir bei dem Rufe, den der greise Gelehrte in der wissenschaftlichen Welt geniesst, die Veröffentlichung dieses seines jüngsten Werkes nur bedauern.

Solingen. **Karl Vorländer.**

LUDWIG GOLDSTEIN: Moses Mendelssohn und die deutsche Ästhetik. (Teutonia. Arbeiten z. german. Philologie, herausgegeben von W. UHL. Heft 3.) Königsberg i. Pr. 1904. Gräfe und Unzer. 5 Mk.

Die sehr sorgfältige Arbeit deckt auf, was MENDELSSOHN Neues in die deutsche Ästhetik gebracht und welchen Einfluss er als Ästhetiker auf seine Zeitgenossen ausgeübt hat. In beiden Beziehungen ist es dem Verf. bei der liebevollen Behandlung des Stoffes gelungen, wenn nicht immer ganz Neues zu finden, so doch das bereits Bekannte in eine andere Beleuchtung zu rücken, die allerdings, wie es bei einer jahrelangen Beschäftigung mit einem Autor nur zu natürlich ist, mitunter für M. zu günstig ausfiel. Nicht teilen möchte ich vor allem Gs. Urteil über Ms. „stark ausgeprägten künstlerischen Feinsinn", seinen „lebendigen Kunstsinn" (S. 17), lehnt doch M. selbst in einem von G. zitierten Brief (S. 2) den Beruf eines Kunstkritikers ab; wie er in den „Hauptgrundsätzen" die Psychologie als die Grundlage der Ästhetik hinstellt, so hat er auch selbst sein Verdienst um die deutsche Ästhetik erworben, als scharf zergliedernder Psycholog, der mit leidenschaftsloser Ruhe die komplizierten seelischen Vorgänge in deren Elemente aufzulösen und zu erklären versteht, nicht aber als einer, der, wie HERDER, aus reicher unmittelbarer Anschauung der lebendigen Kunst heraus das Wesen des Schönen erfasst; mit der Behauptung von der Wahlverwandtschaft beider Männer, S. 12, 223, geht G. doch zu weit. Mit Recht hingegen wird die landläufige Meinung von Ms. moralisierender Ästhetik dahin berichtigt, dass seine durch und durch ethische Persönlichkeit zwar natürlich auch in seinen Schriften überall zum Ausdruck kommt (S. 26), er aber bewusst auf die Trennung der ästhetischen und der ethischen Beurteilungsweise, auf die ästhetische Betrachtung der Kunst dringt (S. 25—40).

Warum M. als der Erste bezeichnet wird, der in Deutschland die Kunst als „Darstellung idealischer Schönheit" aufgefasst hat (S. 46), verstehe ich, da WINKELMANNS „Gedanken über die Nachahmung" schon 1755 erschienen sind, nicht recht. Übrigens bedeutet Ms. „idealische Schönheit" noch nicht, wie S. will, eine Überwindung des alten Nachahmungsprinzips, denn gleich WINCKELMANN, gleich allen auf die Renaissance (ALBERTI, LIONARDO, DU FRESNAV) zurückgehenden Ästhetikern der bildenden Kunst versteht M. unter Idealisierung bloss

die Konzentration, die Steigerung, die Auswahl des in der Natur Gebotenen; der direkte Hinweis auf die bildende Kunst bei M. in den Noten zum Laokoon. Nicht von der bildenden Kunst aber, sondern von der Musik (und der Lyrik) sollte die Überwindung der *μίμησις*-Theorie kommen; und dass M. die Musik noch immer als „Nachahmung der menschlichen Leidenschaften" bezeichnet, scheint mir doch dafür zu sprechen, dass er Harris, einen der ersten Vertreter des Prinzips des ursprünglichen natürlichen Ausdrucks, der Mitteilung seelischer Vorgänge, nicht, wie es G. S. 55 annimmt, gekannt hat. Denn wenn auch M. so gut wie Harris die natürlichen und willkürlichen Zeichen behandelt, so tut es doch der erstere, um der *μίμησις*-Lehre eine befriedigendere Form zu geben, der letztere, um die Unhaltbarkeit der ganzen Lehre zu zeigen.

Mit der *μίμησις*-Lehre hängt auch Mendelssohns unglückliche Illusionstheorie zusammen, die doch immer (auch in den von G. angeführten Stellen) auf eine Täuschung hinauskommt. Nicht berechtigt scheint mir die Gleichsetzung von Ms. „Illusion" und dem „Schein" der Klassiker oder dem Kantischen „die Kunst soll Natur zu sein scheinen": in beiden Fällen ist nur der Ausdruck, bei ganz verschiedenen ästhetischen Voraussetzungen, ähnlich; nicht in diesen Zusammenhang gehört auch Herder, der nur das alte Wort, nicht aber den Begriff beibehaltend, unter Illusion jede starke Gemütswirkung versteht, welche die Kunst in uns erzeugt. Bloss im Ausdruck liegt ebenfalls die Ähnlichkeit zwischen Mendelssohn und Kant beim Begriff „Genie", den der erstere noch nicht als der Kunst allein eigentümlich, nicht als Gegensatz zum bewussten Denken auffasst, sondern vielmehr, dem allgemeinen Geist der Aufkläruug entsprechend, als Gegensatz zur Geschichte, zur erlernbaren Tradition. Der erste Ansatz zu Kants „interesselosem Gefallen" findet sich nicht erst bei M. (S. 228f.), sondern schon bei Hutcheson (1725, S. 10ff.) und Burke (1756, Part. III, Sect. 1, 6, 7). Mendelssohns vermittelnde Stellung zwischen Burke und Kant (beim Begriff des Erhabenen) und zwischen Hogarth, Home und Lessing, Schiller (bei den Begriffen Reiz und Grazie) wird sorgfältig untersucht, Ms. Verdienst um Shakespeare hervorgehoben, sein Einfluss auf Lessing, Herder, Schiller, Kant verfolgt und vielleicht, besonders bei den drei letzteren, etwas zu hoch angeschlagen; treffend scheint mir der Gegensatz zwischen Lessings leidenschaftlicher Subjektivität und Ms. bedächtiger Sachlichkeit charakterisiert. (190f.)

Bern. **A. Tumarkin.**

GUSTAV CLASS: Die Realität der Gottesidee. München 1904. C. H. Becksche Verlagshandlung. 94 S.

Der Verf. verweist zunächst auf seine frühere Schrift: „Untersuchungen zur Phänomenologie und Ontologie des menschlichen Geistes", wo in hochinteressanter Weise aus dem Kantischen Imperativ eine Pneumatologie entwickelt wird, welche ihrerseits in dem Postulat des absoluten Geistes gipfelt. Dementsprechend wird in diesem neuen Buch die Gottesidee zunächst nicht religiös gefasst, sondern als die Idee des reinen Denkens. Es wird gezeigt, wie diesem unpersönlichen Denken schon die „Postulate" der Substanz mit ihren Attributen und der Kausalität entspringen, wobei „postulieren" bedeutet: „fordern kraft eines höheren Rechtes". In analoger Weise entspringen nämlich der innersten Region des nicht personalistischen Denkens die Postulate der absoluten Kraft, der absoluten Einheit und des absoluten Denkens, d. h. mit einem Wort des absoluten Geistes. In den so gewonnenen Rahmen der blossen Idee Gottes wird nun das geistig Beobachtete eingefügt, nämlich die Tatsache des kategorischen Imperativs; damit meint der Verf. die innere Stimme, welche im kritischen Augenblick, wenn der Geist die Natur bearbeiten soll, uns zuruft: „Es wird gehn". Das offenbar posteriorische Element in dieser, oft konstatierten, als Folge göttlichen Handelns gedachten „Zusage", eröffnet die Aussicht auf eine Lehre vom realen Gott, die nie fertig ist, aber immer fortschreitet. Neben diese unhistorische Offenbarung Gottes tritt dann die historische, sofern die grossen providentiellen Persönlichkeiten ein Ausdruck sind für Gottes Teilnahme an dem Kampf des menschlichen Geistes mit der Natur. Bei der nun folgenden Vergleichung der Religionstifter untereinander wird mit Hilfe der religionsgeschichtlichen Methode der Versuch gemacht, Vergängliches und Ewiges bei ihnen zu scheiden; endlich wird geschildert, wie die ganz neue Botschaft Christi von der Liebe eine „einzigartige geistige Anschauung" von Gott beweist.

Der Verf. will einen Standpunkt begründen, der unter Festhaltung des Wesentlichen über KANT hinausgeht, sich aber nicht mit HEGEL deckt. Der Geist ist die höhere Offenbarung des Absoluten; aus ihm blitzen neu auf die drei ewigen Lichter: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit. Hegelianisch, aber nicht eintönig, sondern wirklich spannend, ist im dialektischen Teil auch die Methode. Die Auseinandersetzungen über den Kantischen Imperativ sind geradezu brillant und reich an Pointen und Schlagern. Der Abschnitt über die historische Offenbarung lässt die Bekanntschaft mit der heutigen Theologie deutlich erkennen, ist aber kurz und vielleicht etwas blass ausgefallen im Zeitalter der WELLHAUSEN, DUHM, HARNACK u. a. —

Die Arbeit sei den Jüngern unter uns bestens empfohlen, denn sie bietet eine ganz eigenartige Verbindung von Gedanken aus klassischer Zeit.

Chaux-de-Fonds (Schweiz). **Ernst Fischer.**

Dr. Otto Siebert: Rudolf Euckens Welt- und Lebensanschauung Langensalza. Beyer & Mann. 1904. 72 S. Preis 1 Mk.. 20 Pf.

Da Euckens Weltanschauung unsern Lesern bekannt ist, dürfen wir uns wohl auf eine kurze Anzeige dieses trefflichen Kompendiums beschränken. Der erste Teil desselben enthält die Kritik des Naturalismus und des Intellektualismus, der zweite „das System des Geisteslebens“ und den „Wahrheitsgehalt der Religion“. Euckens Positionen treten darin klar und deutlich hervor: die Überwindung von Geist und Natur, weil der Gegensatz innerhalb der Seele liegt, und der Beweis einer neuen Wirklichkeit; die Erkenntnisarbeit auf einer jenseits des Gegensatzes von theoretischer und praktischer Vernunft gelegenen Basis; der Begriff der Persönlichkeit, die Wendung zur Metaphysik und zur Religion. Ein „Schlusswort“ des Verf. bespricht noch besonders die letztere. — Auch wir sind derselben Überzeugung wie Siebert, dass Eucken Schule machen wird. Leitfäden wie der vorliegende tragen selbstverständlich das ihrige dazu bei.

Chaux-de-Fonds (Schweiz). **Ernst Fischer.**

Dr. Ludwig Keller: Johann Gottfried Herder und die Kultgesellschaften des Humanismus. Berlin, Weidmannsche Buchhandlung. 106 S. (Vorträge und Aufsätze der Comenius-Gesellschaft, 12. Jahrgang, 1. Stück.) Preis 1 Mk. 50 Pf.

Keller versteht es vorzüglich, uns in das literarische und philosophische Milieu des 18. Jahrhunderts einzuführen. Gerne versenkt man sich an der Hand eines so kundigen Führers in die Zeit der grossen Dichter und Denker. Der eigentliche Zweck der Schrift ist aber die Klarstellung des Verhältnisses von Herder zum Freimaurerorden. Derselbe bildete die Fortsetzung der sogenannten „Deutschen Gesellschaften“, die ihrerseits teils literarischen teils naturphilosophischen Charakter trugen. Bei ihnen fand Herder schon in Königsberg Aufnahme. Dem Mitgliede J. F. Hartknoch verdankte er seine spätere Stellung in Riga. Dort führte ihn das Mitglied J. C. Behrens in die ersten Kreise ein, wobei Herder der Empfangende war. Herder hat sich mit Eifer der Geschichte des Maurerbundes angenommen; diese Studien wurden die Grundlage zur „ältesten Urkunde des Menschengeschlechtes“. Die Übernahme der Erziehung von Friedrich Wilhelm

von Schleswig-Holstein dankte HERDER der Tatsache, dass die Herzoge schon in früheren Jahrhunderten sich an den Kultgesellschaften des Humanismus beteiligten. Auch die berühmte Strassburger „Mittagsgesellschaft" (GOETHE, LERSE, STILLING, HERDER usw.) wird in diesem Zusammenhang an die Kultgesellschaften herangerückt. Dieses und vieles andere, bekannte und bisher unbekannte Dinge, die in der gleichen Richtung liegen, werden mit einer stupenden Gelehrsamkeit zusammengetragen. Wir empfehlen das fleissige Werk allen denen, welche zu einer Kontrolle und eventuellen Kritik das nötige Handwerkszeug besitzen.

Chaux-de-Fonds (Schweiz). **Ernst Fischer.**

DANNEMANN: Grundriss einer Geschichte der Naturwissenschaften. — Zugleich eine Einführung in das Studium der grundlegenden naturwissenschaftlichen Literatur. I. Bd. 2 Aufl. XIV u. 422 S. Leipzig 1902. 8 Mk.

Die Leser dieser Zeitschrift sind über Absicht und Inhalt des zweibändigen Werkes von D. bereits durch die Besprechungen in Bd. 111 und 117 orientiert. Das Erscheinen der vorliegenden zweiten Auflage lässt erkennen, dass der Erfolg des Buches dem durchweg günstigen Urteil der Kritik entsprochen hat. Es ist dies nicht zum mindesten auch aus dem Grunde erfreulich, weil die Beschäftigung mit der Geschichte der Naturwissenschaften das beste Mittel ist, um der dogmatischen Verranntheit in zeitweilig herrschende Hypothesen und Theorien vorzubeugen. In dieser Hinsicht ist aber wieder die Beschäftigung mit den Schriften der hervorragenden Forscher der Vergangenheit wirksamer als das Lesen eines historischen Berichtes über sie. Der vorliegende erste Band des D.schen Werkes enthält nun wesentlich eine Zusammenstellung bemerkenswerter Abschnitte aus den „Klassikern" der Naturwissenschaft von ARISTOTELES bis HERTZ und sucht so in kleinerem Massstabe dasselbe zu leisten, was OSTWALD in seiner umfassenden Bibliothek von Neudrucken wichtiger Quellenwerke anstrebt. Eine zweckmässige Auswahl zu treffen ist natürlich sehr schwer. Die Fülle des Stoffes hat den Verf. veranlasst, den etwa 60 Kapiteln der ersten Auflage zehn neue hinzuzufügen, in denen HERSCHEL (über Fixsterne und Nebel), HELMHOLTZ (über die Wechselwirkung der Naturkräfte), KIRCHHOFF und BUNSEN (über Spektralanalyse) u. a. zu Worte kommen; leider vermisst man aber auch jetzt noch einen Abschnitt aus einem der Hauptwerke DARWINS, von dem nur das Tagebuch seiner Weltumsegelung (über die Bildung der Koralleninseln) berücksichtigt ist.

Sondershausen. **Dr. E. König.**

KARL VORLÄNDER: Die neukantische Bewegung im Sozialismus. Separatdruck aus den Kantstudien. Berlin 1902. Reuther & Reichard. 62 S. Preis 1,50 Mk.

VORLÄNDER hat in einer früheren Schrift: „KANT und der Sozialismus“, die in dieser Zeitschrift (Bd. 117, S. 293ff.) von Th. ZIEGLER eingehend besprochen worden ist, nachzuweisen unternommen, dass eine bemerkenswerte Annäherung zwischen philosophischen Neukantianern, die dem Sozialismus zuneigen, und eigentlichen Sozialisten stattgefunden habe. Die jetzt vorliegende Arbeit vervollständigt diese Erörterungen, indem sie über zahlreiche von sozialistischer Seite in Deutschland und Frankreich in den letzten Jahren veröffentlichte Aufsätze sowie über einige russische Theoretiker und Philosophen des Sozialismus berichtet. Unter „Sozialismus“ wird hierbei nicht eine politische Partei, sondern eine gewisse sittliche Weltanschauung verstanden. Als den Kern des Kantianismus wiederum betrachtet VORLÄNDER, wie überhaupt die Gruppe von Neukantianern, zu der er gehört, „das auf Kantischer Grundlage ruhende methodische Streben nach Einheit aller Erkenntnis“ (S. 4); auch in KANTS Ethik sei das Grundwesentliche vom Standpunkte dieser erkenntniskritischen, formalen Methode aus zu würdigen und hervorzuheben, unter Ausscheidung der bei KANT noch stehen gebliebenen metaphysischen Reste (vgl. S. 10, 17). Im Lichte dieser Grundgedanken diskutiert und beleuchtet VORLÄNDER, im Anschluss an die referierten Arbeiten, mit gründlicher Sachkenntnis und begrifflicher Schärfe, die Frage, inwiefern die Ideen des Sozialismus auf Kantische Grundlage begründet werden können. Im wesentlichen hat die jetzt erschienene Arbeit den Charakter einer nachträglichen Ergänzung jener älteren Schrift.

Helsingfors. **Arvid Grotenfelt.**

WILHELM AMENT: Begriff und Begriffe der Kindersprache. Berlin, Reuther & Reichard, 1902. 85 S. Preis 2 Mk.

Der Verf. will in seiner Schrift Stellung nehmen zu der Streitfrage, ob die Kindersprache wesentlich durch die spontane Tätigkeit der Kinder selbst entsteht (ROMANES, STEINTHAL, LAZARUS, TAINE u. a.), oder durch die Umgebung ihnen überliefert wird (PAUL, WUNDT, PREYER). Er tritt dabei mit Entschiedenheit auf die Seite der ersteren Auffassung, wenngleich er die spontane Tätigkeit als eine in vielen Fällen unwillkürliche charakterisiert. Die Frage selbst teilt sich naturgemäss in zwei: Kann das Kind als Erfinder selbständiger Worte angesehen werden? Und: Kann es selbständig, ohne von der Umgebung dazu angeleitet zu sein, mit Worten, bezw. Lauten irgend welcher Art Bedeutungen verknüpfen? In bezug auf die erste Frage

ist A., um nur das Wichtigste hervorzuheben, zu der Überzeugung gekommen, dass es freilich in seltenen Fällen vorkommen kann, dass Kinder in dem augenblicklichen Bedürfnis der Kundgabe eines Wunsches etwa, ganz willkürliche und selbstgewählte Benennungen aussprechen; ein Resultat, für das mehrere Belege angeführt werden. Die typischen kindlichen Umbildungen von Worten der Muttersprache will Verf. nicht auf eine grössere physiologische Anstrengung, der einige Laute (Gutturallaute) bei der Aussprache unterliegen sollen, sondern auf Schwierigkeiten zurückgeführt sehen, die in dem Lautbau der betreffenden Worte für die Aussprache entstehen. — Die zweite Frage erledigt sich für A. schon dadurch, dass man die Möglichkeit der Bildung ganz beliebiger Assoziationen auch im kindlichen Geist nicht bestreiten kann, die Verknüpfung eines Wortes mit seiner Bedeutung aber restlos auf Assoziationen zurückgeführt werden kann. Die ersten Begriffe der Kindersprache sind weder Individual-, noch Allgemeinbegriffe, sondern ein Drittes — Urbegriffe nennt sie der Verf. —, insofern eine grössere Anzahl von Gegenständen mit demselben Wort bezeichnet werden, ohne dass diese einzelnen Gegenstände selbst für das Kind schon unterscheidbar wären.

Am meisten hypothetische Elemente enthält der letzte Abschnitt: Die Kindersprache wird mit der Sprache unkultivierter Völker verglichen und von einem biogenetischen Grundgesetz der Sprachentwicklung gesprochen.

Berlin. **v. Aster.**

O. Flügel: Die Seelenfrage, mit Rücksicht auf die neueren Wandlungen gewisser naturwissenschaftlicher Begriffe. Dritte vermehrte Auflage. Cöthen, 1902. 158 S.

Die Stellung des Verf. als eines Verfechters des Herbartschen Pluralismus und im besondern des Herbartschen Seelenatoms ist bekannt. Der Begründung und Verteidigung des letztgenannten Begriffs, namentlich mit Bezug auf die modernen naturwissenschaftlichen Anschauungen, ist das vorliegende Buch gewidmet. Es beginnt mit einer ausführlichen Widerlegung des Materialismus, die freilich nicht viel Neues bringt. Mehr dem eignen Thema nähert sich der Verf. bei der Besprechung der Punkte, in denen er dem Materialismus zustimmt; die atomistische Naturauffassung, der Widerspruch gegen den psychophysischen Parallelismus und gegen die Fernkräfte gehören hierher. Erwähnenswert ist die merkwürdige Behauptung, der Begriff der Fernkraft sei in sich widersprechend, weil er eine Kraft an den Körper selbst als Eigenschaft hefte, also eine „ursachlose“ Kraft annehme. Die Atomistik muss ergänzt werden durch die Annahme in-

nerer Zustände in den Atomen, die durch die Wechselwirkung der Atome untereinander entstehen. Innere Zustände sind auch die Vorstellungen und Empfindungen, und zwar solche, die den Seelenatomen beizulegen sind. Da alle Vorstellungen und Empfindungen untereinander die Einheit des Bewusstseins ausmachen, so kann es für jeden geistigen Organismus nur ein Seelenatom geben.

Neue Tatsachen in bezug auf den Zusammenhang des Physischen und Psychischen werden von F. nicht vorgebracht und sie zu bringen liegt auch nicht in seiner Absicht. Was an erkenntnistheoretischen Gesichtspunkten mit Bezug auf die Seelenfrage sich findet, ist beschränkt auf axiomatisch auftretende Sätze, wie der, dass jede Kraft einen „Träger", einen Stoff oder dass jede Wirkung eine Ursache fordre. Das Buch ist eben die Entwicklung eines Standpunkts, aber über den Gesichtskreis des Standpunkts ist der Verf. nirgends hinausgekommen.

Berlin. **v. Aster.**

Dr. Franz Jahn: Das Problem des Komischen in seiner geschichtlichen Entwicklung. 130 S. Potsdam 1904. A. Steins Verlagsbuchhandlung. Preis: brosch. 2 Mk., geb. 3 Mk.

Man wird den Fluss einer Entwicklung schwer beurteilen können, wenn man keinen festen Standpunkt gegen sie einnimmt. Gewiss würde es auch kein Leser dem Verfasser als „Vermessenheit" anrechnen, wenn er ihn auf einen solchen stellte. Denn es ist immer noch leichter selbst von einem nicht gebilligten Standpunkte aus sich zu orientieren, als ganz ohne Anhaltspunkt sich ein Bild zu machen. Ausserdem erstreckt sich das Reich der Komik so weit, von den starren Schneegipfeln vernichtender Satire bis zu den Blütentälern alles verklärenden Humors, dass Praktiker wie Theoretiker meist nur ein Stück dieses weiten Reiches mit ihren Fähigkeiten ausfüllen und mit ihren Begriffen umschreiben. Wer da nicht, die Einheit des Ganzen fest im Auge, die Teilbilder planvoll verbindet und ordnet, der macht sich und andern das Zurechtfinden nicht leicht. Hier liegt der Mangel des Jahnschen Buches, der gerade deshalb zu bedauern ist, weil es sonst eine Fülle von Material bietet, weil es mit viel Wärme geschrieben ist, weil es von Verständnis für die idealen und universalen Werte des Komischen zeugt. Der letzte Teil stellt die Hauptauffassungen der Gegenwart zusammen. Eine wissenschaftliche Auseinandersetzung mit ihnen soll und kann das in dem knappen Rahmen natürlich nicht sein. Genug, dass die Aufgabe erfüllt wird, einen Überblick zu geben, die Probleme zu bezeichnen, Interesse zu

wecken und die ersten Wege zum Weiterforschen zu weisen. Eine kleine Arbeit war auch das keineswegs.

Bad Nauheim. **Dr. Strecker.**

Entgegnung.

In Band 126, S. 83 der Zeitschr. f. Phil. und phil. Kritik findet ein Ch. D. Pflaum unterzeichneter Rezensent an zwei von mir herrührenden Veröffentlichungen einen wesentlichen Mangel darin, dass ich in der einen von einer falschen Auffassung des Materialismus ausginge, in der anderen im Unklaren liesse, was ich unter Okkultismus verstände. Ich habe aber in Uebereinstimmung mit den Hauptvertretern dieser Richtung (Moleschott, L. Büchner etc.) von dem Materialismus die Definition gegeben, dass er das Denken aus demjenigen Dasein, das noch nicht Bewusstsein in sich aufweist, d. i. in räumlicher Beziehung die Materie, in zeitlicher die Bewegung, die nicht anders, denn als mechanische Kraftwirkung und als eine Eigenschaft der Materie aufzufassen, herleitet (S. der Materialism. i. V. z. R. u. M. S. 11 ff). Andererseits habe ich umständlich ausgeführt, dass ich unter Okkultismus die auf lautlosem und unsichtbarem Wege willkürlich hervorgebrachten Wirkungen von telepathischer Art verstehe, die von mir auf einen Missbrauch der Sexualität zurückgeführt werden, wodurch nicht bloss Gedankenübertragungen und Somnambulismus, sondern Entfernung beweglicher Gegenstände von ihrem Standort, Krankheiten (aller Art) und Lebensberaubung bewirkt werden können (S. Natw. u. Okkultism. S. 11 ff).

Dr. F. Wollny.

Herr Chr. D. Pflaum (Tivoli bei Rom) verzichtet, wie er uns mitteilt, auf Beantwortung obiger Entgegnung. Die Redaktion.

Selbstanzeige.

Ewald, Oscar: Nietzsches Lehre in ihren Grundbegriffen, die ewige Wiederkunft des Gleichen und der Sinn des Übermenschen. Berlin 1903. Ernst Hofmann & Co.

Die Schrift, deren Untertitel die leitenden Momente der Disposition und den inneren Plan der Ausführung enthüllt, will nicht unmittelbar gedanklich, vielmehr zunächst methodisch über Nietzsche hinausgehen, indem sie seine Grundkategorien, den Übermenschen und die ewige Wiederkunft des Gleichen, aus ihrem von ihm geschaffenen Zusammenhang ablöst und einer selbständigen Analyse

unterzieht. Diese Analyse befasst sich zunächst mit beiden, als realistisch gedachten Werten, mit dem Übermenschen als einem Problem des Evolutionismus, mit der ewigen Wiederkunft als einem Problem der Kosmologie. Da ergibt sich indessen gleich an der Schwelle der Betrachtung ein verhängnisvoller Widerspruch: die Erwägung, dass alles Geschehen sich in einer Kreislinie bewegt, zeigt, dass jedwede Entwicklung, also auch die zum Übermenschen, im letzten Grunde fruchtlos ist, da der Fluss der Zeit wiederum zu den in ihm überwundenen Stadien zurückkehrt. Der trostlose Pessimismus dieses Aspektes wird aber durch die weitere Analyse gehoben, in der jene realistische Deutung ad absurdum geführt wird. Die ewige Wiederkunft lässt sich kosmologisch nicht demonstrieren, und es kommt ihr somit keine gegenständliche Bedeutung zu. Wohl aber besitzt sie den Charakter eines ethischen Symbols. „Handle so, als ob jeder Augenblick in sich die Gewähr der Ewigkeit in sich trüge, auf dass das Bewusstsein der Verantwortlichkeit in dir die höchste Spannung erreiche.“ Analog steht es mit dem Übermenschen. Er verhält sich zum Menschen nicht wie sich der Mensch zum Affen verhält, als ein Ausserhalb, ein absolut Fremdes, zu dem die physiologische Entwicklung mit Naturnotwendigkeit, nicht die psychologische nach Gesetzen innerer Freiheit führt. Der Übermensch ist im tiefern Sinn überhaupt kein evolutionistisches Problem. Er repräsentiert ein dem Menschen innewohnendes Ideal, eine permanente Möglichkeit in ihm. „Handle so, als ob du den Übermenschen in dir realisieren wolltest.“ Nach dieser symbolistischen Auslegung schwindet der logische Widerspruch zwischen beiden Ideen. Sie beide steuern einem ethischen Pol gesteigerter Verantwortlichkeit entgegen. Diese Erörterungen werden im zweiten Teil, der von der Psychologie des Übermenschen handelt, weitergesponnen. Es wird hier unter dem Aspekt des Wertbewusstseins eine charakterologische Scheidung vorgenommen zwischen elementaren Naturen, deren Realität sich in die Gegenwart zusammendrängt, und historischen Naturen, deren Realität Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft umfasst und sie zur Einheit fügt, weil sie in sich selber die übergreifende Einheit einer werterfüllten Persönlichkeit tragen. Exkurse über das Zeitproblem, die Probleme der Unsterblichkeit und der Kultur, werden in den Gang der Untersuchung verwoben. Die Gegenüberstellung der elementaren und historischen Charaktere dient zugleich dazu, die Widersprüche in Nietzsche und seiner Lehre aufzuklären.

Notizen.

Preisaufgabe der „Kantgesellschaft". KANTS Begriff der Erkenntnis, verglichen mit dem des ARISTOTELES. Bestimmungen: 1. Ablieferungsfrist: 1. Oktober 1906. 2. Die Arbeiten sind, als „Preisaufgabe der Kantgesellschaft" bezeichnet, einzusenden an das „Kuratorium der Universität Halle". 3. Die Verkündigung der Preiserteilung findet statt am 22. April (KANTS Geburtstag) des Jahres 1907 in der Generalversammlung der „Kantgesellschaft" in Halle. 4. Die gekrönte Arbeit erhält den Preis von 500 Mk. Wenn es die im Jahre 1907 verfügbaren Mittel der „Kantgesellschaft" gestatten, kann der Preis von 500 Mk. eventuell erhöht werden; auch kann dann eventuell ein zweiter und dritter Preis gewährt werden. 5. Jede Arbeit ist mit einem Motto zu versehen. Der Name des Verfassers ist in geschlossenem Kuvert beizufügen, das mit dem gleichen Motto zu überschreiben ist. 6. Jeder Arbeit ist ein genaues Verzeichnis der benutzten Literatur, sowie eine detaillierte Inhaltsangabe beizufügen. 7. Nur deutlich geschriebene Manuskripte werden berücksichtigt. Es empfiehlt sich Herstellung des Manuskripts durch Kopisten oder durch Schreibmaschine. 8. Die Arbeiten können in deutscher, englischer, französischer oder italienischer Sprache abgefasst sein. 9. Als Preisrichter fungieren: Geheimer Rat Professor Dr. MAX HEINZE in Leipzig, Hofrat Professor Dr. ALOIS RIEHL und Professor Dr. HANS VAIHINGER in Halle. 10. Die Redaktion der „Kantstudien" ist berechtigt, aber nicht verpflichtet, preisgekrönte Arbeiten in ihrer Zeitschrift zu dem bei derselben üblichen Honorar abzudrucken. — Bewerber um den Preis brauchen nicht Mitglieder der Gesellschaft zu sein.

Halle a. S., den 22. Februar 1905.

Der Geschäftsführer der „Kantgesellschaft".
Professor Dr. H. VAIHINGER.

NB. Der Preis ist jetzt auf 600 Mk. erhöht und ein zweiter Preis von 400 Mk. ausgeworfen worden.

Gestorben: In Königsberg i. Pr. der verdiente Kantforscher Dr. EMIL ARNOLDT.

NB. Mitteilungen, Personalien betreffend, werden von der Redaktion jederzeit gern entgegengenommen. Der Herausgeber.

Neu eingegangene Schriften.

(Eine ausführliche Besprechung der nachstehend aufgeführten Bücher und Schriften bleibt ausdrücklich vorbehalten!)

ADAMKIEWICZ, ALBERT, Die wahren Zentren der Bewegung und der Akt des Willens. 55 Seiten. Wien und Leipzig 1905. Wilhelm Braumüller. 1 K. 40 h. = 1 ℳ 20 ₰.

ADICKES, ERICH, Charakter und Weltanschauung. Akademische Antrittsrede gehalten am 12. Januar 1905. 46 Seiten. Tübingen und Leipzig 1905. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 90 ₰.

Atti del Congresso internazionale di Scienze Storiche. (Rom 1.—9. April 1903.) Volume XI. Storia della Filosofia. — Storia delle Religioni. XVI u. 266 S. Rom 1904. Ermanno Loescher & Co., 307 Corso Umberto I. 6 Frcs.

Avenarius, Richard, Der menschliche Weltbegriff. 2. nach dem Tode des Verfassers herausgegebene Auflage. XXIV u. 133 S. Leipzig 1905. O. R. Reisland. 5 ℳ.

Bastian, Adolf, Die Lehre vom Denken. Zur Ergänzung der naturwissenschaftlichen Psychologie in Anwendung auf die Geisteswissenschaften. III. Teil. 303 S. Berlin 1905. Ferd. Dümmlers Verlagsbuchhandlung. 5 ℳ.

Beilage, Wissenschaftliche, zum 17. Jahresbericht (1904) der Philosophischen Gesellschaft an der Universität zu Wien. (E. Müller, Über mehrdimentionale Räume. — Exner, Über den zentralen Sehakt. — Goldscheid, Über die Notwendigkeit willenstheoretischer Betrachtungsweise neben der erkenntnistheoretischen. — Eisler, Der Wille zum Schmerz.) 79 S. Leipzig 1904. Verlag der Philosophischen Gesellschaft an der Universität Wien. In Kommission bei Joh. Ambr. Barth, Leipzig. 2 ℳ.

Bertels, Dr. Kurt, Die Denkmittel der Physik. Eine Studie. 71 Seiten. Berlin 1905. Mayer & Müller. 1 ℳ 60 ₰.

Bodrero, Emilio, Il Principio fondamentale del Sistema di Empedocle. Studio preceduto da un Saggio Bibliografico e dalla traduzione dei frammenti Empedoclei. 173 S. Rom 1905. Ermanno Loescher & Co.

Calkins, Mary Whiton, The Metaphysical System of Hobbes. As contained in twelve chapters from his 'Elements of Philosophy Concerning Body' and in briefer extracts from his 'Human Nature' and 'Leviathan'. (Religion of Science Library No. 57.) Chicago 1905. The Open Court Publishing Company. 40 cents. (2 sh. 6 d.)

— Locke's Essay concerning Human Understanding. Books II and IV (with omissions, ebenda No. 58). Chicago 1905. The Open Curt Publishing Company. 50 cents. (2 sh. 6 d.)

Descartes' philosophische Werke. I. Abt. Abhandlung über die Methode. Neu übersetzt und mit Einleitung und Anmerkungen herausgegeben von Dr. Artur Buchenau. (Philosophische Bibliothek, Bd. 26.) 70 Seiten. Leipzig 1905. Dürr'sche Buchhandlung. 60 ₰.

Friedrich, Dr. Ernst, Lehre von den Urteilsformen in Prima. (S.-A. aus: Päd. Archiv, Bd. XLXII 1905, Heft 2, S. 65—83, Heft 3, S. 129—135.)

— Anschein und Wirklichkeit. Ein Scherflein zur Lehre von den Urteilsformen. (S.-A. aus: Zeitschr. f. Phil. u. Päd.) 6 S.

Froehlich, Jos. Ans., Der Wille zur höheren Einheit. VIII u. 168 Seiten. Heidelberg 1905. Carl Winters Universitätsbuchhandlung. 4 ℳ 40 ₰.

Garbe, Richard, Die Bhagavadgîtâ, aus dem Sanskrit übersetzt, mit einer Einleitung über ihre ursprüngliche Gestalt, ihre Lehren und ihr Alter. 158 S. 8°. Leipzig 1905. H. Haessel Verlag. 4 ℳ.

Gebert, Dr. Karl, Katholischer Glaube und die Entwicklung des Geisteslebens. Öffentlicher Vortrag gehalten in der Krausgesellschaft in München am 10. Januar 1905. VI u. 82 S. München 1905. Verlag der Krausgesellschaft. 1 ℳ.

Georgy, Ernst August, Das Tragische als Gesetz des Weltorganismus. (Die „Neue Weltanschauung", Beiträge zu ihrer Geschichte und Vollendung in zwanglosen Einzelschriften. Bd. III.) XIV u. 244 S. Berlin 1905. Albert Kohler Verlag. 4 ℳ 50 ₰.

Goldschmidt, Ludwig, Kants „Privatmeinungen" über das Jenseits und die Kantausgabe der Königl. preuss. Akademie der Wissenschaften. Ein Protest. 104 S. Gotha 1905. E. F. Thienemann. 2 ℳ 40 ₰.

Gordon, Kate, Über das Gedächtnis für affektiv bestimmte Eindrücke (S.-A. aus: Archiv f. d. ges. Psychologie, IV. Bd., 4. Heft, Leipzig 1905, Engelmann, S. 437—458.)

Külpe, O., Bemerkungen zu obiger Abhandl. ebendas. S. 459—464.

— Versuche über Abstraktion. (S.-A. aus: Bericht über den I. Kongress f. exper. Psychologie in Giessen 1904. IV. Verstandstätigkeit. S. 56—70.

GROOS, KARL, Die Anfänge der Kunst und die Theorie Darwins. Ein Vortrag. 16 S. Giessen. (S.-A. aus den „Hessischen Blättern für Volkskunde." III. Bd., 2. u 3. Heft.)

HAMILTON, EDWARD JOHN, The Modalist or The Laws of Rational Conviction. A Text-Book in Formal or General Logic. VI u. 331 S. Boston 1891. Grün & Co.

HARRISON, FREDERIC, The Herbert Spencer Lecture. Delivered at Oxford, March 9, Oxford 1905. 30 S. Clarendon Press. 2 sh.

Jahrbüchlein, Sechstes, der Gustav Glogau-Gesellschaft. 58 S. Herbst 1904. Geschäftsstelle: Pastor La Roche in Golzow (Kr. Zauch-Belzig). 40 ₰ (auch gratis verschickt bis zum Erscheinen des nächsten Jahrbüchleins).

KELLER. Dr. LUDWIG, Schillers Stellung in der Entwicklungsgeschichte des Humanismus. 1. Tausend. 87 S. (Vorträge und Aufsätze aus der Comenius-Gesellschaft. 13. Jahrgang. 3. Stück.) Berlin 1905. Weidmannsche Buchhandlung. 1 ℳ 50 ₰.

KRAUSS, Dr. S., Théodule Ribots Psychologie. Erster Teil. XVI u. 170 S. Jena 1905. Hermann Constenoble. 4 ℳ.

KROMAN, K. Prof., Ethik. I. Die allgemeine Ethik. Ins Deutsche übersetzt von BENDIXEN. 146 S. Leipzig, O. R. Reisland. Kopenhagen, J. Frimodts Verlag. 1904. 2 ℳ 80 ₰.

KRONENBERG, Dr., Ethische Präludien. VI u. 322 S. München 1905. C. H. Becksche Verlagsbuchhandlung. brosch. 5 ℳ, geb. 6 ℳ.

KRONTHAL, Dr. P., Metaphysik in der Psychiatrie. 92 S. Jena 1905. Gustav Fischer. 2 ℳ 50 ₰.

— Psyche und Psychose. Vortrag, gehalten in der Berliner medizinischen Gesellschaft am 30. Nov. 1904 16 S. (S.-A. a. d. Berliner klin. Wochenschrift 1904, No. 50 u. 51.)

MELLI, GIUSEPPE, La Filosofia di Schopenhauer. 320 S. Florenz, Bernardo Seeber. L. 3.50.

MÖBIUS, P. J., Ausgewählte Werke. Band VI. Im Grenzlande. Aufsätze über Sachen des Glaubens. 228 S. Leipzig 1905. Joh. Ambr. Barth. brosch. 3 ℳ, geb. 4 ℳ 50 ₰.

NEWEST, TH., Die Gravitationslehre. Ein Irrtum! Einige Weltprobleme. Populär-wissenschaftliche Abhandluug. 93 S. Wien 1905. Carl Konegen. 1 ℳ 25 ₰.

PETERSEN, Dr. JULIUS, Willensfreiheit, Moral und Strafrecht. VIII u. 235 S. München. J. F. Lehmanns Verlag. 5 ℳ.

REHMKE, JOHANNES, Lehrbuch der Allgemeinen Psychologie. 2. völlig umgearbeitete Auflage. VIII u. 547 S. Leipzig und Frankfurt a. M. 1905. Kesselringsche Hofbuchhandlung.

SCHWARZ, HERMANN, Natur- und Geisteswissenschaft in der Geschichte der Philosophie. (S.-A. aus den neuen Jahrbüchern f. d. klassische Altertum, Gesch. u. Deutsche Litt. und für Pädagogik.) Leipzig 1904. Teubner. I. Abt., XIII. Bd., 5. Heft, S. 361—369.)

SWITALSKI, Prof. Dr. W., Die erkenntnistheoretische Bedeutung des Citats. Ein Beitrag zur Theorie des Autoritätsbeweises. (S.-A. aus dem Verzeichnis der Vorlesungen am Königl. Lyceum Hosianum zu Braunsberg am 5. 5. 1905.) 20 S. 4°. Braunsberg 1905. Heynes Buchdruckerei (G. Riebensahm).

RITSCHL, Dr. theol. OTTO, Die freie Wissenschaft und der Idealismus auf den deutschen Universitäten. Akademische Festrede. 32 S. Bonn 1905. A. Marcus & E. Webers Verlag. 60 ₰.

TÜRKHEIM, Dr. med. J., Zur Psychologie des Geistes. Tier- und Menschengeist. 154 S. Leipzig 1905. Verlag von C. G. Naumann.

WEBER, Dr. HEINRICH, Neue Hamanniana. Briefe und andere Dokumente. IX u. 183 S. München 1905. C. H. Becksche Verlagsbuchhandlung. 10 ℳ.

WIHAN, R., Veritas, Organ zur Feststellung der Wahrheit in den wichtigsten Fragen der Menschheit und zur Herstellung eines geistigen Kontaktes aller Denker. Trautenau 1905. 1. Jahrg. No. 6, 7, 8.

VALLE, GUIDO DELLA, La Psicogenesi della Coscienza. Saggio d'una Teoria Generale dell' Evoluzione. XII u. 285 S. Mailand 1905. Ulrico Hoepli.

WOLF, A., The Existential Import of Categorical Predication. Studies in Logic. 164 S. Cambridge, University Press. 4 sh.

WOLLNY, Dr. F., Moderne Kultur. Eine philosophische Betrachtung. 37 S. Berlin 1905. Kommissionsverlag von Leonhard Simion Nf.

WULF, M. DE, Histoire de la Philosophie Médiévale. Deuxième édition, revue et augmentée. (Cours de Philosophie. Volume VI.) VI u. 368 Seiten. Louvain 1905. Institut supérieur de Philosophie. Paris. F. Alcan.

Aus Zeitschriften.

Archiv für Philosophie.

I. Abteilung: Archiv für Geschichte der Philosophie (L. STEIN). Berlin 1905. XVIII. Band, Heft 3: Picavet, Paul Tannery, historien de la philosophie. — Goedeckemeyer, Einteilung der griechischen Philosophie. — Buchenau, Zur Geschichte des Briefwechsels zwischen Leibniz und Malebranche. — Sakmann, Voltaire als Philosoph. — Wapler, Die geschichtlichen Grundlagen der Weltanschauung Schopenhauers. — Duprat, La Psycho-Physiologie des Passions dans la Philosophie ancienne. — Bos, La béatitude chez Spinoza et chez Fichte. — *Jahresbericht* über sämtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie: v. Struve, Die polnische Philosophie der letzten 10 Jahre. — *Die neuesten Erscheinungen* auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie. — *Eingegangene Bücher.* — *Zeitschriften.*

II. Abteilung: Archiv für systematische Philosophie (L. STEIN). Berlin 1905. XI. Band, Heft 1: Geissler, Über Notwendigkeit, Wirklichkeit, Möglichkeit und die Grundlagen der Mathematik. — Gurewitsch, Bewusstsein und Wirklichkeit. — Lemcke, De lege motus. — Marenzi, Der energetische Mutualismus. — Lindsay, Theistic Idealism. — *Jahresbericht* über sämtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der systematischen Philosophie. — Bos, La philosophie en France 1904. — *Die neuesten Erscheinungen* auf dem Gebiete der systematischen Philosophie. — *Zeitschriften.* — *Eingegangene Bücher.*

Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie (E. COMMER). Paderborn 1905. XIX. Band, Heft 3: Glossner, Zum Kantjubiläum. — Josephus a Leonissa, Scotistische Theologie. — Zigon, Zur Lehre des hl. Thomas von Wesenheit und Sein. — Demkó, Die menschliche Freiheit und die Freiheit der Wissenschaft. Aus dem Ungarischen übersetzt von Paluscsák. — *Literarische Besprechungen.*

Heft 4: Glossner, Das zweite Dezenium des Jahrbuchs. — Gredt, Gleichartigkeit und Ungleichartigkeit der Teile in der belebten und unbelebten Substanz und die Wiederkehr der Elemente in der chemischen Auflösung. — Feldner, Das „Werden" im Sinne der Scholastik. — Norbertus del Prado, De Concordia Molinae (Sequitur). — *Literarische Besprechungen.*

The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods (WOODBRIDGE). Lancaster, Pa. and New York 1905. Vol. II, No. 2: James, The Thing and its Relations. — *Societies:* The Fourth Meeting of the American Philosophical Association. — *Notes and News.*

No. 3: *Societies:* The Thirteenth Annual Meeting of the American Psychological Association. — *Reviews and Abstracts of Literature.* — *Journals and New Books.* — *Notes and News.*

No. 4: Höffding, A Philosophical Confession. — Gildersleeve, A Syntactician among the Psychologists. — *Discussions*: Gore, Image or Sensation. — *Reviews* usw.

No. 5: James, The Essence of Humanism. — Woodbridge, The Nature of Consciousness. — Newbold, Bibliographical: Taurellus. — *Discussion:* Bode, 'Pure Experience' and the External World. — *Reviews* usw.

No. 6: Yerkes, Animal Psychology and Criteria of the Psychic. — Pierce, Inferred Conscious States and the Equality Axiom. — *Reviews* usw.

No. 7: Judd, Radical Empiricism and Wundt's Philosophy. — James, How Two Minds Can Know One Thing. — *Discussion:* Alexander, Phenomenalism and the Problem of Knowledge. — *Reviews* usw.

No. 8: Royce, Kant's Doctrine of the Bases of Mathematics. — Keyser, Some Outstanding Problems for Philosophy. — *Reviews* usw.

Kantstudien. (Vaihinger und Bauch.) Berlin 1905. Band 10. Heft 1 u. 2: Gerland, Immanuel Kant, seine geographischen und anthropologischen Arbeiten. — Staudinger, Der Gegenstand der Wahrnehmung. — Renner, Der Begriff der sittlichen Erfahrung. — Klein, Hamlet und der Melancholiker in Kants „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen". — Bauch, Euckens philosophische Aufsätze. — Ascher, Renouvier und der französische Kritizismus. — von Aster, Der IV. Band der Berliner Kantausgabe. — Vaihinger, Das Kant-Jubiläum im Jahre 1904. — Jünemann, Kants Tod, seine letzten Worte und sein Begräbnis. — *Rezensionen.* — *Selbstanzeigen.* — *Mitteilungen.*

Mind. (Stout.) London 1905. Vol. XIII. New Series. No. 54: Smith, The Naturalism of Hume (I). — Strong, Has Mr. Moore Refuted Idealism? — James, Humanism and Truth Once More. — Höffding, On Analogy and Its Philosophical Importance. — Knox, Mr. Bradley's 'Absolute Criterion'. — Doan, Phenomenalism in Ethics. — *Discussions.* — *Critical Notices.* — *New Books.* — *Philosophical Periodicals.* — *Notes.*

Index to Mind. London 1904. Vol. I—XII. New Series. No. 1—48.

The Monist (Carus). Chicago 1905. Vol. XV, No. 2: Peirce, What Pragmatism is. — Taft, The ceptacle Hypothesis. — Godbey, The Place of the Code of Hammurabi. — Gore, A Scientific View of Consciousness. — King, The Pragmatic Interpretation of the Christian Dogma. — Arréat, On the Notion of Order in the Universe. — Editor, Chinese Script and Thought. — *Criticisms and Discussions.* — *Book Reviews.*

Philosophisches Jahrbuch (Gutberlet). Fulda 1905. XVIII. Band, Heft 2: Dyroff, Das Ich und die Empfindung, Vorstellung und Bewusstseinslage. — Gutberlet, Die Lange-Ribotsche Gefühlstheorie. — Schmidlin, Die Philosophie Ottos von Freising. — *Rezensionen und Referate.* — *Zeitschriftenschau.* — *Novitätenschau.* — *Miszellen und Nachrichten.* — *Preisaufgabe der Kantgesellschaft.*

The Philosophical Review (Creighton, Albee, Seth). Lancaster, Pa. 1905. Vol. XIV, 3: Taylor, Truth and Practice. — Erdmann, The Content and Validity of the Causal Law. II. — Overstreet, Conceptual Completeness and Abstract Truth. — Moore, Pragmatism and its Critics. — *Reviews of Books.* — *Notices of New Books.* — *Summaries of Articles.* — *Notes.*

Przegląd Filozoficzny. Warschau 1905. Bd. VIII, Heft 1: Szumowski, Descartes et Malebranche comme précurseurs de la théorie des émotions de Charles Lange. — *Revue critique.* — *Sommaire idéologique des ouvrages de philosophie polonaise.*

Heft 2: Wartenberg, L'argumentation Kantienne contre l'idéalisme. — Wasserberg, Quelques observations sur le criticisme de Kant. — Lewkowicz, La doctrine de Kant concernant Dieu.

Revue de Métaphysique et de Morale (X. Léon). Paris 1905. 13e. année, No. 2: Prudhomme, Définitions fondamentales (Vocabulaire logiquement ordonné des idées les plus générales et les plus abstraites). — Le Roy, Sur la logique de l'invention. — Couturat, Les principes des mathématiques. — *Etudes critiques:* Delacroix, Myers: La théorie du subliminal. — *Discussions:* Delsol, Une nouvelle tentative de réfutation de la géométrie générale. — *Livres nouveaux.* — *Thèses de doctorat.*

Revue Néo-Scolastique (Mercier). Louvain 1905. XII. No. 1: Noël, Le principe du déterminisme. — Van Roey, La monnaie d'après saint Thomas d'Aquin: Sa nature, ses fonctions, sa productivité dans les contrats qui s'y rapportent. — Guyot, La génération de l'intelligence par l'Un chez Plotin. — Nys, Discussion sur certaines théories cosmologiques. — *Mélanges et Documents:* Janssens, L'utilisation du positivisme. *Nécrologie.* — *Bulletins bibliographiques:* de Wulf, Les récentes publications sur l'histoire du moyen âge (suite). — *Comptes Rendus.* — *Ouvrages envoyés à la Rédaction.*

Revue de Philosophie (Peillaube). Paris 1905. 5e année. No. 2: Vailati: Le rôle des paradoxes dans la philosophie. — Moisant: La pensée philosophique et la pensée mathématique (2e article). — Baltus: Exposé critique de principales objections élevées contre la théorie du neurone. — Vulliaud: Réflexions critiques sur Ballanche et le Ballanchisme. — *Discussion:* Moisant: A propos de l'atmosphère métaphysique des sciences. — Réponse de M. Vignon. — *Analyses et Comptes rendus.* — *Périodiques.* — *L'Enseignement philosophique.* — *Fiches bibliographiques.*

No. 3: Naville, Allocution au congrès de philosophie de Genève. — Kozlowski, Wronski et Lamennais. — Billia, L'unité de la philosophie et la théorie de la connaissance. — Duhem, La théorie physique. — X. La théorie physique et l'expérience. — Boucaud, La Crise du droit naturel. — *Analyses et Comptes rendus.* — *Périodiques* usw.

No. 4: Boutroux, La vie et les oeuvres de Léon Ollé-Laprune. — Duhem, La théorie physique. — XI. Conséquences relatives à l'enseignement de la physique. — Niceforo, Influences économiques sur les variations de la taille humaine. — *Revue générale:* Vaschide, Les recherches expérimentales sur la fatigue intellectuelle. — *Analyses et Comptes rendus.* — *L'enseignement philosophique* usw.

No. 5: Moisant, Dieu dans la philosophie de M. Bergson. — Duhem, La théorie physique. — XII. Le choix des hypothèses. — Peillaube, L'imagination. III. Les images motrices. — *Analyses et Comptes rendus.* *Périodiques* usw.

Revue philosophique de la France et de l'Étranger (Ribot). Paris 1905. XXX. Bd. No 3: Kozlowski, La régularité universelle du devenir et les lois de la nature. — Richet, La paix et la guerre (2e et dernier article). — Palante, Amitié et socialité. — Paulhan, La beauté rationnelle, d'après M. P. Souriau. — *Analyses et comptes rendus.* — *Revue de périodiques étrangers.* — *Livres nouveaux.*

No. 4: Naville, La primauté logique des jugements conditionnels. — Martin: L'institution sociale (1er article). — Champeaux, Essai de sociologie microbienne et cellulaire. — Pérès, Réalisme et idéalisme dans l'art. — Hannequin, Les philosophies médiévales d'après M. Picavet. — *Analyses et comptes rendus* usw.

No. 5: Paulhan, La moralité indirecte de l'art. — Maldidier, Les „réducteurs antagonistes" de Taine. — Martin: L'institution sociale (2e et dernier article). — Segond, Quelques publications récentes sur la morale. — *Analyses et comptes rendus* etc.

Rivista Filosofica (Cantoni). Pavia 1905. Anno VII. Volume VIII. Fasc. 2: Piazzi, I problemi fondamentali della didattica specialmente alla scuola media. — Calò, Intorno al progresso odierno del Pragmatismo e ad una nuova forma di esso. — della Valle, La teoria dell' anima-armonia di Aristosseno e l'epifenomenismo contemporaneo. — *Rassegna Bibliografica.* — *Notizie e Pubblicazioni.* — *Necrologio* (Augusto Conti). *Sommari delle reviste straniere.* — *Libri ricevuti.*

Rivista di Filosofia e Science Affini (Marchesini). Padua 1905. Anno VII, Vol. I, No. 1—2: Ardigò, La perennita del positivismo. — Ranzoli, Realismo positivistico e realismo critico. — Falchi, La concezione positiva del diritto. — Marucci, Introduzione alla psicologia dell' atto volitivo. — Colozza e Marchesini, Una forma di „Gaspillage" scolastico. — Mondolfo, Per una filosofia naturale. — *Rassegna di filosofia scientifica*: Enrico Morselli. — *Rassegna bibliografica.* — *Rassegna di pedagogia:* Luigi Credaro. — *Amalisi e cenni.* — *Notizie Sommari di Riviste.* — *Sommari dei fascicoli dell' annata 1904 (in copertina).*

Rivista di Psicologia applicata alla Pedagogia ed alla Psicopatologia (Ferrari). Bologna 1905. Anno III, No. 3: Ferrari, Credo quia absurdum. — Papini, Agire senza sentire e sentire senza agire. — Vashide e Meunier, Dei caratteri essenziali dell' imagine onirica. — Morpurgo, Psicologia e psicopatologia degli Ebrei. — Neyroz, Epilessia emotiva. — *Note e Discussioni.* — *Bibliografie e Recensioni.* — *Rassegna pedagogica.* — *Indice bibliografico.* — *Notizie.*

Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie (Barth). Leipzig 1905. XXIX. Jahrgang. Heft 1: Wolff, Atomistik und Energetik vom Standpunkte ökonomischer Naturbetrachtung. — Planck, Die Grundlagen des natürlichen Monismus bei Karl Christian Planck. — Stosch, Die Gliederung der Gesellschaft bei Schleiermacher. — *Besprechungen.* — *Philosophische Zeitschriften.* — *Bibliographie.*

Zeitschrift für pädagogische Psychologie, Pathologie und Hygiene (Kemsies und Hirschlaff). Berlin 1904. VI. Jahrgang, Heft 3/4: Lobsien, Über Psychologie der Aussage. — Bierwass, Arbeit im Knabenhort für Schwachbegabte. — Lowinsky, Neuere amerikanische Arbeiten auf dem Gebiete der Kinderpsychologie. II. — *Sitzungsberichte.* — *Berichte und Besprechungen.* — *Mitteilungen. Bibliotheca-pädo-psychologica.*

Heft 5: Lutz, Die Mannheimer Sonderklassen nach Entstehung, Einrichtung und Erfolgen. — Weinrich, Kindheitseindrücke. — Moll, Mitteilung über den „klugen Hans". — *Sitzungsberichte.* — *Berichte und Besprechungen.* — *Mitteilungen* usw.

Heft 6: Zimmer, Die Geschichte der Pädagogik im Jahre 1904. — Moll, Weitere Mitteilung über den „klugen Hans". — *Sitzungsberichte.* — *Berichte und Besprechungen.* — *Mitteilungen* usw.

Berlin 1905. VII. Jahrgang. Heft 1: Hirschlaff, Der Schimpanse Konsul; ein Beitrag zur vergleichenden Psychologie. — Lobsien, „Experimentier-Pädagogik". — Wendtlandt, Das Kinderzimmer. — Medicus, Zur Frage des Ziehkinderwesens. — *Sitzungsberichte.* — *Berichte und Besprechungen.* — *Mitteilungen* usw.

Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik (Flügel und Rein). Langensalza 1905. XII. Jahrgang, Heft 4: Lobsin: Kind und Kunst (Schluss). — Baensch, H. St. Chamberlains Vorstellungen über die Religion der Semiten spez. der Israeliten (Schluss). — Thrändorf, Schulmonopol und Religionsunterricht. — Pfannstiehl, Leitsätze für den biologischen Unterricht. — *Mitteilungen.* — *Besprechungen und Fachpresse.*

Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane (Ebbinghaus und Nagel). Leipzig 1905. Band XXXVII, Heft 3 u. 4: Ephrussi, Experimentelle Beiträge zur Lehre vom Gedächtnis (Schluss). — Angier, Vergleichende Messung der kompensatorischen Rollungen beider Augen. — Reimann, Die scheinbare Vergrösserung der Sonne und des Mondes am Horizont. — *Literaturbericht.*

Heft 5: Alexander und Bárány, Psychophysiologische Untersuchungen über die Bedeutung des Statolithenapparates für die Orientierung im Raume an Normalen und Taubstummen. — Hammer, Zur experimentellen Kritik der Theorie der Aufmerksamkeitsschwankungen. — *Literaturbericht.*

Heft 6: Angier, Vergleichende Bestimmungen der Peripheriewerte des trichromatischen und des deuteranopischen Auges. — Alexander und Bárány, Psychophysiologische Untersuchungen über die Bedeutung des Statolithenapparates für die Orientierung im Raume an Normalen und Taubstummen (Schluss). — *Literaturbericht.*

Band XXXVIII. Heft 1: Schäfer und Mahner, Vergleichende psycho-physiologische Versuche an taubstummen, blinden uud normalen Kindern. — Alexander, Zur Frage der phylogenetischen, vikariierenden Ausbildung der Sinnesorgane. — Bárány, Experimenteller Beitrag zur Psychologie des Urteils. — *Literaturbericht.*

Heft 2/3: Szily, Bewegungsnachbild und Bewegungskontrast. — Piper, Beobachtungen an einem Fall von totaler Farbenblindheit des Netzhautzentrums im einen und von Violettblindheit des anderen Auges. — Zwaardemaker, Riechend schmecken. — Nagel, Bemerkungen zu der vorstehenden Arbeit von Zwaardemaker: „Riechend schmecken". — *Literaturbericht.*

Glauben und Wissen. Blätter zur Verteidigung und Vertiefung des christlichen Weltbildes. (Dennert.) Stuttgart 1905. III. Jahrgang. Heft 1—3. Philosophisches: Dennert, Gott ist Geist. — Kuhaupt, Ist das Weltall unendlich? — Froehlich, Zweckmässigkeit, Selbstzweck und Endzweck im Lichte der Entwickelungslehre. — Dennert, Die Stellung des Menschen im Weltall.

The Hibbert Journal. (L. P. Jacks und G. Dawes Hicks.) London and Oxford 1904. Vol. III, No. 3. Philosophisches: Jones, Mr. Balfour as Sophist. — Mallock, The crux of Theism. — Sorley, The Knowledge of Good. — *Discussions.* — *Reviews.* — *Bibliography of recent Literature.*

Leonardo (Rivista d'Idee). Anno III. (Seconda Serie.) Florenz 1905. Febbraio. Philosophisches: Vailati, I Tropi della Logica. —

Falco, Athena e Faust (Saggio di una metafisica delle metafisiche). — Calderoni, Variazioni sul Prammatismo. — *Schermaglie.* — *Alleati e Nemici.* — *Trucioli.*

Aprile: Falco, Avvertimenti agli Psicologi. — La Psicologia in Italia. — Schiller, The definition of pragmatism. — The Florence Pragmatist Club, Il Pragmatismo messo in ordine. — Giuliano il Sofista, Il mio Pragmatismo. — Vailati, La Caccia Alle' Antitesi. — *Schermaglie* usw.

Neue Metaphysische Rundschau. (Zillmann.) Gross-Lichterfelde 1905. Philosophisches: Buck, Mystische Maurerei (Schluss). — von Lessel, Die metaphysische Grundlage von Richard Wagners „Ring der Nibelungen" (Forts.: Kap. V: Über die Götterwelt). — *Rundschau.* — *Literatur.*

Die Dorfschule. Halbmonatsschrift ausschliesslich für die Interessen der Landschule und ihrer Lehrer. (Melinat.) Langensalza 1905. I. Jahrgang. No. 1—4. Philosophisches und Pädagogisches: Heft 1: Bernheim, Zur Einleitung. — Münch, Geben und Nehmen in der Erziehung. — Heft 2: Paulsen, Dorf und Dorfschule als Bildungsstätte. — Heft 3: Kinkel, Dem Gedächtnis Friedrich Schillers. — Cohn, Schillers Idealismus. — Heft 4: Günther, Die Geographie in E. v. Rochows Volksschule.

Allgemeines Literaturblatt. (Schnürer.) Wien 1905. XIV. Jahrgang, No. 2—7.

Wochenschrift für klassische Philologie. (Andresen, Draheim, Harder.) Berlin 1905. XX. Jahrgang, No. 5—17.

Verantwortlicher Herausgeber Professor Dr. L. Busse in Münster i. W.
Eigentum von R. Voigtländers Verlag in Leipzig. — Druck von Radelli & Hille in Leipzig.

ZEITSCHRIFT

FÜR

PHILOSOPHIE

UND

PHILOSOPHISCHE KRITIK

VORMALS

FICHTE-ULRICISCHE ZEITSCHRIFT

IM VEREIN MIT

DR. H. SIEBECK
PROFESSOR IN GIESSEN

DR. J. VOLKELT
PROFESSOR IN LEIPZIG

UND

DR. R. FALCKENBERG
PROFESSOR IN ERLANGEN

HERAUSGEGEBEN UND REDIGIERT

VON

DR. LUDWIG BUSSE
PROFESSOR IN MÜNSTER I. W.

BAND 127

LEIPZIG 1906
R. VOIGTLÄNDERS VERLAG

Inhalt

ZEITSCHRIFT
FÜR
PHILOSOPHIE UND PHILOSOPHISCHE KRITIK
R. VOIGTLÄNDER's VERLAG IN LEIPZIG

Band 127. Heft 1

Über musikalische Einfühlung.[1])

Von **H. Siebeck.**

1. Den subjektiven psychologischen Prozess, wodurch ein Stück gegebene Wirklichkeit in Natur oder Kunst für uns stimmungsvoll wird, hat man sich neuerdings gewöhnt, als „Einfühlung" zu bezeichnen. Über das Wesen dieses Vorganges selbst existieren freilich verschiedene Ansichten. Ich selbst will an dieser Stelle versuchen, eine Analyse des Prozesses zu geben, wie er sich anhand der ästhetischen Wirkung der Musik darstellt, woraus sich dann aus naheliegenden Gründen auch Anhaltspunkte für die Beantwortung der allgemeinen Frage zum voraus werden erwarten lassen.

In eine Anzahl und Folge von teils gleichzeitig, teils nacheinander gegebenen Tönen mit Melodie, Harmonie und Rhythmus fühlen wir, wie wir sagen, mehr oder weniger bestimmte seelische Inhalte hinein und erfahren so darin ein Stück d. h. ein Abbild eigenen Gemütslebens, und zwar unbeeinflusst von den Zufälligkeiten des wirklichen Lebens, daher in einer Art idealer Reinheit sich abspielend und in der Abfolge der Zustände harmonisch eins aus dem Andern sich entwickelnd. So wird uns das Musikstück, (um einen von mir früher gebrauchten ästhetischen Begriff anzuwenden), zu einem idealisierten analogon personalitatis. Die Frage ist nun, wie dieses Ergebnis, also diese Einfühlung eines Teiles unseres eignen Wesens in das Material der Töne psychologisch bedingt ist. Man kann zunächst nicht sagen, dass die Töne die Gefühle, die sie ausdrücken, selbst in uns in voller Wirklichkeit erregen. Dies widerspricht schon der alltäglichsten

[1]) Im Nachstehenden habe ich den Inhalt zweier Vorträge zusammengearbeitet, deren einer auf dem ersten Kongress für experimentelle Psychologie in Giessen im April 1904, der andere bei einer anderweitigen Veranlassung gehalten wurde.

Erfahrung. Die Musik wäre eine Kunst, die wir eher fliehen als aufsuchen würden, wenn sie die Heiterkeit, die Trauer, den Zorn, den Schreck usw., den sie auszudrücken vermag, wirklich, gleichviel ob zeit- oder unzeitgemäss, in uns hervorriefe. Es wäre aber dabei auch keine ästhetische Wirkung der Musik möglich, wenn sie den Hörer tatsächlich je nachdem zum Weinen brächte oder in Wut versetzte u. dgl. Dass bei Naturmenschen, Kindern, u. U. auch bei Gebildeten, solche Wirkungen wenigstens annähernd möglich sind, ist zuzugeben[1]) und lässt sich auch psychologisch einigermassen begreiflich machen; für das Problem der ästhetischen Wirkung der Musik muss aber zunächst festgehalten werden, dass sie mit dieser pathologischen nicht identisch ist.

Andrerseits ist aber auch die Behauptung unrichtig, derzufolge die Musik lediglich die dynamische Seite der Gefühlszustände auszudrücken vermöge, also die Zu- und Abnahme der Intensität, das An- und Abschwellen, das Stürmen und sich Beruhigen, das Drängen und Nachlassen, das Laut und Leise, nicht aber die qualitativen Eigenheiten und Unterschiede. Die Begreiflichkeit ihrer Hauptwirkung würde damit entfallen und es genügt, zur Widerlegung dieser Ansicht auf die Verschiedenheit des gefühlsmässigen Eindrucks zwischen einem Dur- und einem Moll-Akkord hinzuweisen.

Ich halte weiter auch diejenige Ansicht nicht für ganz ausreichend, die sich zur Erklärung der musikalischen Wirkung auf Ähnlichkeitsassoziation an der Hand von „Gestaltqualitäten“ u. dgl. beruft.[1]) Der Vorgang ist nach dieser Ansicht in der Hauptsache der, dass eine Tonfolge durch die Art und Abstufung ihrer einzelnen Klänge, ihre zeitliche Sukzession, ihre Gegensätze, Übergänge u. dergl. auf Grund von Ähnlichkeitsassoziation die anschaulichen Vorstellungen von Gefühlszuständen in uns weckt, die durch entsprechende Abstufungen, Unterschiede, Gegensätze, Übergänge von im Bewusstsein dagewesenen Eindrücken und deren Wirkungen charakterisiert waren. Wenigstens scheint mir mit dem Hinweise hierauf nur ein Teil der Ergebnisse der Toneindrücke getroffen zu werden. Der Sach-

[1]) Vgl. Volkelt, System der Ästhetik (Münch. 1905), I, S. 277.

[1]) Zu den hier einschlagenden Begriffen und betr. der bezüglichen Literatur vgl. Witasek, Grundzüge der allg. Ästhetik (Lpz. 1904), S. 41 ff.

verhalt aber in ganzer Ausdehnung ist m. E. folgender: Anschaulich reproduzierte Bilder kann die Musik, mehr oder weniger annähernd, nur von solchen realen und benennbaren Gefühlen erwecken, die sich nach aussen hin (pathognomisch) am deutlichsten, insbesondere durch organische Bewegungen kundgeben, also etwa Freude, Begeisterung, Trauer, Schreck, auch wohl Liebe und Abscheu, Überraschung u. dergl. Es gibt aber andrerseits auch zahlreiche benennbare Gefühle, die die Musik, wenigstens als reine Instrumentalmusik, überhaupt nicht in irgendwie bestimmterer und unzweideutiger Weise wiedergeben kann, z. B. Neid, Eifersucht, Ehrgefühl, Verlegenheit, Scham; sie ist nach dieser Richtung hin auf das Zusammenwirken mit Wort und Handlung angewiesen. Drittens aber: Die Musik kann auch Gefühle in uns hervorrufen, wofür wir keinen Namen haben. Solche „Phantasiegefühle“ können hinsichtlich ihrer „Gestaltqualität“ manchen realen Gefühlen entsprechen, die wir aus innerer Erfahrung kennen, wenn auch, ohne sie benennen zu können; sie können aber auch Qualitäten zeigen, die so in unsrer Erinnerung überhaupt noch nicht vorliegen, sondern sich als etwas Neues darstellen oder zum wenigsten als noch nicht erlebte Nuancen wirklich dagewesener Gefühlsbestimmtheiten oder als noch nicht hervorgetretene Zwischenstufen, Übergänge oder sonstige Modifikationen von solchen.

2. Zur Darlegung und Begründung meiner eigenen Ansicht möchte ich nun zunächst auf folgendes hinweisen. In der Wahrnehmung eines sinnlichen Dinges oder Vorgangs spielen immer zwei Momente ineinander, die Art und Weise nämlich, wie es (oder er) mich unmittelbar in der Richtung von Lust oder Unlust anmutet, und ausserdem die Auffassung und Zusammenfassung der in ihm gegebenen Bestandteile und ihrer Verhältnisse, wodurch mir das Wahrgenommene als ein bestimmt charakterisierter Gegenstand erscheint; also ein gefühlsmässiges und ein gegenständliches Moment. Beide stehen in einer Art von Gegensatz zueinander, den man auch durch die Ausdrücke des vorwiegend Subjektiven und Objektiven näher bezeichnen kann. Für gewöhnlich wird nun eines der beiden Momente vor dem andern sich zur Geltung bringen: ich komme entweder über dem Eindruck von Lust oder Unlust nicht zur entsprechenden diskursiven Erfassung des Gegenstandes, oder ich achte infolge der genaueren Apperzeption seiner sachlichen Ver-

hältnisse nicht auf die Art seiner gefühlsmässigen Betonung. Zur ästhetischen Auffassung eines Dinges oder Vorganges gehört nun aber, dass beide Momente wenigstens annähernd im Gleichgewicht sind. Man hat dann immer eine bestimmte Gestaltqualität in unmittelbarer Verbindung mit einer bestimmten Gefühlsfärbung. Dadurch erst ist die Möglichkeit gegeben, das Wahrgenommene als Analogon eines Beseelten, oder wie man diesen Tatbestand sonst bezeichnen will, aufzufassen, mit einem jetzt gebräuchlichen Worte: die Möglichkeit von Einfühlung. In jeder der verschiedenen Künste haben wir es zu tun mit einer Mehrheit von Wahrnehmungen oder vorstellungsmässig gegebenen Inhalten (a, b, c . . .) und den an jedem dieser Inhalte haftenden gefühlsmässigen Betonungen (α, β, γ . . .). Die Gesamtwirkung nun der letzteren gibt die aus dem betreffenden Kunstwerk, aus dem Gemälde oder der Symphonie oder dem Drama entspringende Stimmung, und dieses Resultat, also die Stimmung als solche, ist ein eigenartiger Gefühlszustand Σ, auftretend mit und zugleich neben den α, β, γ . . . Dieses Σ als ästhetischer Faktor kann aber, wie gesagt, nur da auftreten, wo zwischen dem gegenständlichen und dem gefühlsmässigen Moment der Wahrnehmung (also nach unserem Schema zwischen der Wirkung der a, b, c . . und der der α, β, γ . .) eine Art Gleichgewicht erreicht ist, so dass Inhalt und Färbung sich gegenseitig sozusagen durchdringen. Am naheliegendsten ist dieses Gleichgewicht in der Wahrnehmung der menschlichen Persönlichkeit als nach aussen sich kundgebender sinnlicher Erscheinung, weshalb man eben berechtigt ist, wie ich es früher getan habe[1]), das Objekt jedes anderweitigen Wahrnehmungsaktes, bei dem es sich aus irgendwelchen Ursachen, (auf die wir hier nicht weiter einzugehen haben,) eingestellt hat, als ein Analogon der erscheinenden Persönlichkeit zu bezeichnen. Die Wirkung des Σ geht nun dahin, dass die durch den Gegenstand in uns erzeugte Stimmung ihn selbst für uns stimmungsvoll macht. Die im synthetischen Wahrnehmungsakt liegende Auffassung des Gegenständlichen als der Einheit der a, b, c . . verschmilzt für das Bewusstsein mit dem einheitlichen Gesamteffekt der α, β, γ . ., also mit dem Σ. Daraus ergibt sich weiter: Die Stimmung ist nicht die Folge der Einfühlung, sondern ihre Be-

---

[1]) Das Wesen der ästhetischen Anschauung (Berl. 1875), S. 61ff.

dingung, und die Einfühlung selbst beruht nicht eigentlich darauf, dass wir uns in den Gegenstand, sondern darauf, dass wir den Gegenstand sozusagen in uns hineinfühlen, d. h., dass wir mit der Vorstellung seines Inhaltes das eben als Stimmung Bezeichnete in uns erleben. Vermittelst der Stimmung wird der Gegenstand ein Moment unsers eigenen Gefühlszustandes; er hört auf, dieses oder jenes Ding für uns zu sein und wird ein bestimmter Wert unsers eigenen Gefühlslebens. Sofern er nun aber doch nicht umhin kann, den Charakter des Äussern, eines Aussendinges zu behalten, erscheint dieses Äussere als ein Durchseeltes, und wird dadurch ein Symbol des Persönlichen.

Ehe ich nun auf die musikalische Stimmung im Besondern eingehe, will ich noch drei allgemeinere Bemerkungen zum Wesen der Stimmung anfügen.

1) Die ästhetische Stimmung selbst ist niemals identisch mit einem der uns sonst bekannten Gefühle, den empirischen, ausserästhetischen, alltäglichen oder wie man sie im Unterschiede davon nennen will, wenngleich sie in der Regel in der Annäherung an eins oder einige von diesen liegen wird. Sie ist aber immer ein Akzedens zu jenen, kann und muss sie vorübergehend verdrängen und doch je nach Beschaffenheit auch wieder anklingen lassen.

2) Das Lustbetonte in der ästhetischen Stimmung beruht (wie ich anderwärts[1]) gezeigt habe), darauf, dass ein Gegenstand, der uns in sie versetzt, uns in einem anscheinend Ungeistigen (Naturhaften) ein unserm eigenen geistigen Wesen und Gemüt Verwandtes entdecken lässt, also der Gegensatz und die Kluft zwischen Geistigem und Materiellem sich, für den Augenblick wenigstens, schliesst. Wir finden auch einmal im Bereich dessen, was sich sonst uns immer erst als ein von uns zu Bezwingendes gegenüberstellt, ein Entgegenkommendes, unserm Wesen Verwandtes. Man kann dies die ästhetische Illusion nennen, denn in Wahrheit ist ja der Gegenstand geblieben, was er war; der Marmor der Statue z. B. ist nicht wirklich durchseelt, sondern eben Stein. Im letzten Grunde freilich beruht diese Art der Illusion selbst auf etwas, was m. E. nicht wieder Illusion ist, nämlich auf der metaphysischen Einheit im Wesen der Welt[1]).

[1]) Ebd., S. 93f.
[1]) Vgl. u. § 6.

3) Der Gegenstand einer ästhetischen Stimmung braucht nicht immer ein im speziellen Sinne „Schönes“ zu sein; auch das Hässliche kann ästhetische Stimmung erzeugen. In der Auffassung des Hässlichen ist das Gefühlsmässige (die α, β, γ . .) ausschliesslich oder vorwiegend unlustbetont. Trotzdem ist zu behaupten, dass, sofern nur die beiden hervorgehobenen Momente, das Gefühlsmässige und das Gegenständliche, im Gleichgewicht sind, auch die Auffassung des Hässlichen an der Hand der ästhetischen Stimmung einen Lustwert darstellt. Man denke an den ästhetischen Eindruck etwa einer Medusa oder mancher niederländischen Genrebilder oder, von modernen Beispielen, an vom Künstler ausdrücklich so gewollte Einzelheiten etwa in Zeichnungen Klingers u. a.

3. Zur Erklärung der musikalischen Stimmung im Besondern ist nun zunächst auf folgendes hinzuweisen. Die Gefühle im Allgemeinen kennzeichnen sich als eine Art von Resonanz, welche das Empfindungs- und Vorstellungsleben im physiologischen Gebiet des lebendigen Organismus findet. Ein Komplex von Empfindungen, Vorstellungen, Begehrungen bedingt bestimmte Wirkungen im Nervenleben und dadurch bestimmte Gefühle. Und diese modifizieren sich in dem Masse, wie die Komponenten des Komplexes teils qualitativ, teils quantitativ sich ändern, wenn auch anzunehmen ist, dass nicht schon jede kleinste derartige Änderung als solche auch gefühlsmässig bewusst wird, sondern dass auch hier irgendwelche „Schwellenwerte“ in Ansatz zu bringen sind. Gefühle können aber andrerseits u. U. direkt, d. h. auch ohne Vermittlung durch selbst schon im engern Sinne Psychologisches, auf physischem Wege erregt werden, und zwar nicht bloss in der Form von sogenannten Körper- oder Organgefühlen. Ich brauche nur an die Wirkung der verschiedenen Arten von Narkotika zu erinnern, bei denen die dadurch bedingten Gefühle sich oft als spezifisch seelische Stimmungen (Heiterkeit, Behaglichkeit, Verdriesslichkeit, Reizbarkeit u. dergl.) charakterisieren. Etwas Ähnliches leisten nun die Töne schon durch die Art, wie sie den Organismus als physische Einwirkungen durch das Gehörorgan affizieren. Diese seelische Wirkung kann, wie schon zu Anfang bemerkt, zunächst ganz oder vorwiegend pathologisch sein. Der Naturmensch, das Kind und u. U. nicht bloss diese, werden durch entsprechende Klänge oft ohne weiteres wirklich in Heiter-

keit, mitunter bis zum Jubeln, Hüpfen und Springen, oder in Zornmut versetzt oder zu Tränen gerührt u. dgl.

In Fällen wie diese ist nun das Gleichgewicht zwischen der objektiven und subjektiven Seite des Bewusstseinsinhalts, von dem vorhin die Rede war, nicht vorhanden; es ist aufgehoben zugunsten des Subjektiven. Anders da, wo das geistige Leben so viel Selbständigkeit und Rückhalt besitzt, dass die durch Töne ausgelösten Gefühle nur „anklingen", so dass sie zwar auftreten, aber immer so, dass eine objektive Stellungnahme und Aufnahme von seiten des Bewusstseins wie zu einem in einiger Entfernung sich präsentierenden Gegenstande möglich bleibt. Dieser Sachverhalt ist die Grundlage zu dem Eigentümlichen und Eigenartigen in der ästhetischen Auffassung der Töne, also überhaupt zu ihrem spezifisch musikalischen Genusse. Das Gleichgewicht zwischen subjektivem und objektivem Verhalten bleibt dabei gewahrt. Wir erleben die Gefühle, aber als Bilder. Im gewöhnlichen Leben nehmen uns die Gefühle, wo sie auftreten, wirklich hin, sie werden unmittelbar zu Motiven für Wollen und Handeln nach Massgabe der vorhandenen realen Verhältnisse, sie sind lediglich Übergänge vom Theoretischen ins Praktische. In der musikalischen Wirkung dagegen bleiben sie selbst Inhalte eines gegenständlichen Auffassens und gehen nicht über in wirkliches Wollen und Handeln, höchstens, dass sie vorübergehend Wünsche, Sehnsucht u. dgl. sich regen lassen. Vorwiegend subjektiv ist bei diesem Vorgange alles das, was von der unmittelbaren Nervenwirkung der Tonempfindungen im Einzelnen wie im Zusammenklange zum Bewusstsein kommt, mehr nach der Seite des Objektiven aber liegt dabei die Auffassung von Melodie und Rhythmus in Verbindung mit der Art, wie in der Harmonie eine Mehrheit von Tönen in und trotz ihrer Verschmelzung sich doch zugleich vermöge der physiologischen Einrichtung des Gehörsinns in gewissem Grade als gesondert und unterscheidbar zu erkennen gibt. Dasjenige nun, was auf Grund des Gleichgewichts dieser beiden Momente im Reiche der Töne vermittelst der dadurch bedingten Stimmung zur Einfühlung gelangt, ist das Bild von Wesen, Eigenart und Wert unsrer Gefühlswelt selbst. Ich meine das so: Wie das Gemälde uns nicht das Land und Wasser, die Wolken und Berge, die Tiere und Menschen usw. selbst vor Augen stellt, sondern ihre Bilder, so gibt uns auch die

Musik nicht die Gefühle selbst, sondern ihre Bilder, diese freilich nicht vermittelst des Auges, sondern durch das Gehör. Wir haben nicht die Gefühle, die aus den Tönen zu uns sprechen, sondern wir hören sie, d. h. wir verbinden mit dem Bewusstseinsinhalt der gehörten Töne die anschauliche Vorstellung mehr oder weniger bestimmter Gefühlsinhalte. Und (um es noch einmal mit der früheren Wendung zu sagen) wir fühlen nicht eigentlich diese (die Gefühle) in die Töne hinein, sondern wir fühlen die Töne in der Verschmelzung mit dieser unmittelbaren Gefühlsanschauung in uns hinein: sie werden uns aus einem blossen Hörreiz zu einem Gegenbild und damit zu einem Wert unsers eignen Gemütslebens.[1]) Inwiefern und in welcher Weise dies der Fall ist, lässt sich psychologisch noch näher ausführen. Töne (im Unterschiede von blossen Geräuschen), haben die eigenartige Wirkung, dass ihre elementar-sinnliche Gefühlsbetonung in der Richtung von Lust oder Unlust, von Excitation oder Depression, sich vielfach als ein hörbares, also anschaulich vorstellungsmässiges Gegenbild komplizierterer geistiger Gefühle darstellt, wie sie in ganzer Wirklichkeit erst aus bestimmten Eindrücken, Ereignissen und Erfahrungen des realen Lebens sich ergeben. Durch Töne kann man Gefühle bildlich sichtbar oder wenigstens hörbar machen. Die Grundlage dazu liefert natürlich, wie bei aller bildlichen Veranschaulichung, die Reproduktion, und zwar hier die durch Ähnlichkeitsassoziation anhand der Gestaltqualität. Aber diese leistet nicht alles. Die Reproduktion eines Gefühlsinhaltes als solchen ist an sich bekanntlich schattenhaft im Vergleich mit den Erinnerungsinhalten von objektiven Wahrnehmungen. Reproduzieren können wir Gefühle eben auch nur in der Form der Vorstellung, also nicht mit der ursprünglichen Betonung; es fehlt sozusagen die Farbe. Die Musik aber ist imstande, Gefühlsreproduktionen zugleich mit der entsprechenden Farbe in uns lebendig zu machen. Das zur Harmonie (bzw. Disharmonie) Gehörige gibt den Untergrund der Anmutung im Sinne von Lust oder Unlust; Rhythmus und Melodie auf diesem Grunde die speziellere Zeichnung des betreffenden Gefühles. Sie vermögen dies zu einem Teile dadurch, dass sie an die Art der Aus-

[1]) „Ich finde so in den Tönen Leidenschaft und Stille, Sehnsucht und Friede, Jubel und Klage, ernstes Wollen und fröhliches Spiel, Kampf und Versöhnung" (Th. Lipps, Grundlegung der Ästhetik, Lpz. 1903, S. 481).

drucksbewegungen erinnern, die mit jenem verbunden ist. Noch wesentlicher ist dabei m. E. der Umstand, dass die drei Momente der Harmonie (mit Einschluss der Klangfarbe), des Rhythmus und der Melodie in ihrem Zusammenwirken es fertig bringen, eine Art hörbares Abbild der Modifikation des Lebens- oder Gemeingefühls zu geben, als welche ein bestimmtes Spezialgefühl, wenn es in Wirklichkeit auftritt, sich darstellt. Man wird diese Behauptung einleuchtend finden, wenn man folgendes erwägt. Es ist eine Tatsache, dass bestimmte Gefühlslagen und Änderungen der Gefühlslage oft unwillkürlich, besonders bei Kindern und Naturmenschen in eine Art mehr oder weniger primitiven Gesang ausbrechen, wobei (auch noch ohne Mitwirkung der Harmonie) Rhythmus und Melodie in ihrer jeweiligen Bestimmtheit eben die jeweilige Modifikation des Lebensgefühls zum entsprechenden Ausdruck bringen. Stimmungen im allgemeineren Sinne, als besondere Modifikationen jenes Gefühls wirken von Natur hin auf Hervorbringung von Tönen und Rhythmen; sie beeinflussen die motorischen Organe in entsprechender Weise. Wenn wir nun rhythmisch geordnete Tonfolgen hören, so regen diese oft unmerklich die Bewegungsorgane an, wirken jedenfalls entsprechend ins Organische hinein und bedingen dadurch die Anregung von Gefühlsbildern, und zwar von solchen, die da, wo sie als reale Gefühle von Haus aus vorhanden sind, auf eine der gehörten Tonfolge und dem Rhythmus ähnliche Organbewegung und Lautäusserung hinwirken. In dieser Wirkung der Töne liegt aber eben eine bestimmte Modifikation des Lebensgefühls. Die ursprünglichste Art, wie Musik beim Menschen hervortritt, ist wohl das eben bezeichnete Ausklingen von Gefühlen in primitiven, oft nicht einmal wirkliche Worte bietenden Gesang. In diesem hat man zunächst beides, das Gefühl selbst und sein objektiviertes Abbild in den Tönen. In der Instrumentalmusik und im eigentlichen Kunstgesang hat man lediglich das Letztere, und das Gefühl selbst tritt nur in Form der anschaulichen Vorstellung auf, und sonach nur eben wie ein Erinnerungsbild anklingend. Die Musik vermag aber dieses schwache Bild des Gefühls lebensvoll auszugestalten durch Harmonie und Klangfarbe. Sie gibt namentlich auch etwas von der Art seiner Ausdrucksbewegung, vermittelst des Rhythmus, etwa das tönende Gegenbild des klopfenden Herzens, des veränderten Atmens, der Bewegungen der Gliedmassen. Eben hier-

durch erzeugt sie ein hörbares Abbild einer bestimmten Modifikation des Gemein- oder Lebensgefühls, die sie dadurch in der eben bezeichneten Weise in der Seele des Hörers anklingen lässt. Das reale Gefühl aber, das aus der simultanen und sukzessiven Wirkung dieser Gefühlsbilder hervorgeht, ist etwas von ihnen noch zu unterscheidendes Eigenartiges, nämlich eben die musikalische Stimmung eines Tonstücks als solche. Sie steht wieder in direkter Beziehung zu dem, was ich das Symbol des Persönlichen nennen möchte. Die ästhetische Wirkung eines Tonstückes als Ganzen besteht nämlich in dem Eindrucke, dass hier ein dem Wesen des Persönlichen entsprechendes Gefühlsleben, sei es im Sinn der Lust oder des Schmerzes, der Erhebung oder Bedrückung vor unserm geistigen Anschauungsvermögen (in diesem Falle durch sinnliche Vermittelung des Gehörs) vorüberzieht. Der Ausdruck in Tönen, den die Musik dem allem gibt, ist nun aber nicht ein blosses Abmalen, sondern er dient ihr nur als Grundlage für eine daran anschliessende freiwaltende Tätigkeit, für ein künstlerisches Idealisieren, sofern das Material der Gefühlsbilder sich muss ausgestalten lassen zum Aufbau eines Tonganzen, das sich nach eignen künstlerischen Gesetzen vollendet und dadurch zum Träger von idealisch erhöhten Stimmungen wird. Dadurch eben hebt die Musik unser Gefühlsleben aus seiner empirischen Beschränktheit über sich selbst hinaus und gibt uns zugleich eine unmittelbare intuitive Erkenntnis seines Wertes. Denn was wir im musikalischen Erlebnis als gehobene Stimmung bezeichnen, ist wesentlich das selbst wieder gefühlsmässige Bewusstsein des Wertes der aus den Tönen zu uns sprechenden Gefühle.

Die spezifisch musikalische Einfühlung beruht nach alledem wesentlich mit darauf, dass hier nicht Gefühlsqualitäten, die an der Vorstellung bestimmter Dinge haften, sich zu dem Effekt einer Stimmung zusammenschliessen, sondern dass die Stimmung sich aus dem Gesamteffekt von Gefühlsqualitäten ergibt, die uns durch die Töne direkt (also ohne den Umweg über bestimmte Dingvorstellungen) übermittelt werden. Infolge ihres Losgelöstseins insbesondere auch von räumlicher Lokalisation sowie überhaupt von realen Gegenständen und Lebensereignissen greifen sie nicht ein in das Spiel unsrer realen Interessen und können daher auch nicht das Bewusstsein so ein- und hinnehmen, wie es die aus dem unmittelbaren Leben und aus der dinglich-sachlichen Umgebung

stammenden Gefühle tun. Daher kommt es auch, dass wir uns verhältnismässig leicht und willkürlich aus dieser Stimmung wieder heraus in die des wirklichen Lebens versetzen können, während ein so beliebiges Abschütteln bei den dorther entsprungenen Gefühlen nicht immer möglich ist. Im musikalischen Gefühl und Genuss steht man am Weitesten abseits von den sozusagen brutalen Beeinflussungen der Gefühlsseite durch das wirkliche Leben, man ist auf der Höhe rein ästhetischer Stimmung.

Aber die musikalische Einfühlung hat nicht bloss reproduktiven, sondern auch, wie schon angedeutet, in gewissem Grade schöpferischen Charakter. Die überreiche Mannigfaltigkeit von Folgen und Zusammenklängen der Töne kann in der Instrumentalmusik auch Inhalte hervorbringen, deren gefühlsmässige Anmutung zwar immer auch in der Richtung entweder des Excitativen oder des Depressiven liegen wird, die aber hiervon abgesehen individuell gar nicht zu benennen, die also nicht weiter zu klassifizieren sind. Wir erhalten auf diese Weise in den Tönen Bilder von Gefühlen, die es (um ein bekanntes Scherzwort zu gebrauchen) „gar nicht gibt", die wir aber dennoch anerkennen müssen als in Analogie mit den uns bekannten Gefühlen, die uns durch die Töne auch hörbar anschaulich gemacht werden. Das Gebiet der Wirklichkeit wird hier nach der Seite des Anschaulich-Seelischen hin für uns um ein erhebliches Stück erweitert. Die Seele, die aus den Tönen zu uns spricht, zeigt überraschend neue und mannigfaltige Eigenheiten und Inhalte; es ist eine Art seelisches Märchenland, das sich da vor uns auftut. „Das Unbeschreibliche, hier ist es getan."

4. Werfen wir von hier aus noch einen Blick auf den Unterschied betreffs des Wesens der Einfühlung in der Musik und in den anderweitigen Künsten. Die letzteren (z. B. Malerei und Poesie) erreichen ihre ästhetische Wirkung dadurch, dass die durch physiologische Vorgänge ausgelösten Bewusstseinseffekte sich zu anschaulichen Wahrnehmungs- und Vorstellungsinhalten zusammenschliessen, wie sie uns von der umgebenden Natur und dem Leben her bekannt sind, und dass die auf solche Weise (auf der Leinwand oder im Gedicht) gegebenen Inhalte wieder bestimmte Gefühlswirkungen bedingen. Die Art und Weise, wie etwa der Maler es versteht, eine Anzahl bekannter und benennbarer Wahrnehmungsobjekte auf dem Bilde zueinander in simul-

tane Beziehung zu setzen, erzeugt die beabsichtigte Stimmung und gibt ihr den betreffenden Charakter. In der Poesie ist die Stimmung bedingt durch Vorstellungen und Gefühle, die an die gelesenen oder gesprochenen Wortbilder und ihre Zusammenhänge anschliessen. Für die Wirkung der Musik dagegen fallen solche benennbaren Dingwahrnehmungen und an Dinge anschliessende Vorstellungen zunächst ausser Betracht. Die Stimmung entsteht hier in erster Linie aus einer Mannigfaltigkeit von Tonempfindungen und den mit und zwischen diesen rein akustisch gegebenen Verhältnissen und Beziehungen. Die Stimmung im musikalischen Sinn ist der Gesamteffekt der mit den einzelnen Tonqualitäten zur Wirkung kommenden Gefühlserregung. Man kann etwas Analoges zwar auch auf malerischem Gebiet erzeugen, nämlich durch blosse Zusammenstellung von Farben oder durch das reine Formenspiel der Arabeske ästhetische Wirkung, d. h. etwas wie Stimmung erzielen. Der Spielraum für diese Art der malerischen Betätigung ist aber im Vergleich mit dem der Töne immer begrenzt, und auch die gefühlsmässige Wirkung im Vergleich mit jenem schwach. Die Arabeske sagt uns auf die Dauer zu wenig, weil sie, sich vorwiegend als Aeusseres gebend, doch nicht die ausdrucksvolle Bestimmtheit eines äusseren (benennbaren) Gegenstandes erreicht; die blosse Farbenharmonie aber sucht zugunsten ihrer Wirkung den Charakter des Gegenständlichen, also das Aeussere möglichst abzustreifen und sich dem der Töne möglichst anzunähern, ohne doch der dort erreichbaren Mannigfaltigkeit irgendwie nachzukommen. Bei der Einfühlung vermittelst der Töne dagegen ist der Charakter der Äusserlichkeit, des Aussenseins, wenn nicht vollständig aufgehoben, doch jedenfalls auf ein nicht mehr in dieser Richtung massgebendes Minimum herabgesetzt. Das Ergebnis der Einfühlung, nämlich die Verwandlung des objektiv Gegenständlichen in ein subjektiv gefühlsmässig Anklingendes ist hier viel direkter, unmittelbarer als z. B. in den bildenden Künsten. Wir vernehmen oder schauen nicht erst den Gegenstand, der das Gefühl in uns erregt, sondern wir schauen hörend, wenn ich mich so ausdrücken darf, das Gefühl selbst. Und die Summe der so angeregten Gefühle ist nach dem vorhin Erörterten selbst der Gegenstand, der die Stimmung in uns erzeugt. Von der Stimmung ablenkende Einflüsse, wie sie durch die Gesichtswahrnehmung eines Dinges oder durch die prosaische oder poetische Schilde-

rung eines Vorgangs jeweilen nahegelegt sind, sind hier viel mehr ferngehalten. Statt eines viergliedrigen Vorgangs (Empfindung, Gegenstandsanschauung, Gefühl auf Anlass dieser Anschauungen, Stimmung) haben wir nur einen dreigliedrigen, da das zweite Glied der Reihe ausgeschaltet ist. Der in der Stimmung liegende Genuss wird uns also auf kürzerem Wege und deshalb müheloser zuteil.

Hiermit hängt es nun unmittelbar zusammen, dass in der musikalischen Einfühlung im Unterschied von den übrigen Künsten der Charakter des intuitiven Verhaltens über den des Diskursiven vorwiegt. Durch Töne kann man Stimmungen unmittelbar hervorrufen und vollbewusst machen ohne gedankliche (diskursive) Darlegung und Umschreibung; ja diese ist hierbei eben vielfach gar nicht möglich. In derselben Weise kann man dann allerdings auch Abfolgen von Stimmungen erzeugen, die zusammen ein „Bild“ geben, d. h. den Eindruck des Persönlich-Charaktermässigen machen, auch ohne dass sich dessen individuelle Eigenart, wie es in der Poesie geschieht, in begrifflichen Vorstellungen und Worten ausdrücken liesse. In der Zusammenfassung dieser Abfolge zur Einheit eines musikalischen Gedankens, sei es beim Komponieren oder beim Anhören der Töne einer Melodie oder des Zusammenhangs einer Fuge oder eines Symphoniesatzes, kommt dann allerdings auch auf musikalischem Gebiet das diskursive Moment zur Geltung. Harmonie aber und Klangfarbe geben dazu die sich unmittelbar aufdrängende intuitive Färbung des melodischen Gefühlseffekts, die verschieden ist je nach der Art und dem Zusammenwirken der Instrumente. Das Verbindende zwischen dem Intuitiven und Diskursiven bildet hierbei der Rhythmus. Er veranschaulicht das zu der gegebenen Stimmung passende Bewegungs- (also Ausdrucks-)moment und ist andrerseits zugleich die Unterlage und das Hilfsmittel für die Zusammenfassung und Vereinheitlichung der intuitiv aufeinanderfolgenden Stimmungsbilder. Etwas anders liegt das Verhalten der beiden genannten Momente in der Vokalmusik. Beim Gesang und in der Oper (Musikdrama) wird der Musik der Zusammenhang ihrer spezifischen, d. h. musikalischen „Gedanken“ durch die Abfolge und den Zusammenhang der von Tönen begleiteten Worte und Handlungen unter- oder nahegelegt. Sie übersetzt diese fortgehend in den intuitiven Ausdruck ihres unmittelbaren Gemütswertes und kann hierbei auch manches ergänzen, was Wort und Handlung nicht direkt besagen.

5. Das Bisherige wollte einleuchtend machen, dass in der musikalischen Einfühlung der ästhetische Gefühlswert des Wahrgenommenen unmittelbarer zur Wirkung kommt als in andern Künsten. Die diskursive Arbeit, um die uns der Preis des intuitiven Geniessens zuteil wird, ist vermindert. Diese Erkenntnis tritt vielleicht noch deutlicher heraus an der Hand einer Erläuterung an dem Verhältnis der Begriffe von Wesen und Erscheinung (diese Begriffe hier nicht im transzendentalen, sondern im empirischen Sinne genommen). Wir sind überall in der Welt darauf angewiesen, uns zur Erfassung des Wesens einer Sache, einer Person, eines Geschehnisses durch die Mannigfaltigkeit seiner Erscheinung hindurchzufinden. Die wirkliche Erfassung des Wesens, wo und soweit sie überhaupt möglich ist, kann immer nur direkt intuitiv, d. h. unmittelbar anschaulich sein („anschaulich" im Sinne des direkten geistigen Gewahrwerdens und Aufsichwirkenlassens); diskursiv dagegen ist das geistige Verfolgen und Zusammenfassen der Erscheinungen, also die Art und Weise, wie ein Objekt sich in einer Anzahl von Eigenschaften und einer Abfolge von Wirkungen für den denkenden Betrachter zur Kundgebung bringt; wir suchen uns dadurch in die Anschauung des Wesens zu versetzen. Wir haben überall die Nötigung und das Bedürfnis, erst von der Erscheinung zum Wesen zu kommen, und es gelingt uns das von Fall zu Fall immer nur mehr oder weniger vollständig. Von diesem Verhältnis machen auch die Werke der Poesie und der bildenden Künste keine Ausnahme. Vor einem Gemälde muss ich mich durch das Zusammenschauen vieler Einzelbilder bestimmter Dinge in das Wesen des Kunstwerks, das heisst hier: in den darinliegenden Stimmungsgehalt erst versetzen. Für die Dichtung bedarf es, um vermittelst der direkten geistigen Anschauung auf das Wesen, die Idee oder wie man es sonst nennen will, zu kommen, der innern Verarbeitung, sozusagen Umschaffung der Erscheinung, nämlich der Worte und der damit gegebenen Vorstellungen. In der Musik aber wird uns diese Arbeit, wenn auch nicht ganz erspart, so doch wesentlich abgekürzt und erleichtert, weil hier der Stimmungsgehalt durch die Art seiner Erscheinung in Tönen, Akkorden, Tonfolgen viel direkter vermittelt wird als irgendwo anders. Und auch, wo die Musik nicht rein für sich, sondern als Diener und Dolmetscher von Worten und Handlungen auftritt, im Lied, im Musikdrama,

lässt sich diese ihre Eigenart und Wirkung erkennen. Die seelische Stimmung eines Liedes, der Wesensgehalt eines dramatischen Vorgangs ohne Melodie und musikalische Begleitung will immer erst aus dem geistigen (diskursiven) Zusammenschauen des Sinnes der Worte und ihrer Verbindung für das Gefühl erworben und gewonnen werden. Vermittelst der Komposition aber wird sie gleich von Anfang an in Melodie und Harmonie für die gefühlsmässige Anschauung durchsichtig und direkt ansprechend gemacht. Hiermit hängt es auch zusammen, dass eine bestimmte Art von Programmmusik uns in der Regel nicht allzu lange behagen will, diejenige nämlich, die uns zumutet, den bestimmten Sinn einer Instumentalmusik ohne begleitenden Gesang aus einem gedruckten Text zu entnehmen und in die Symphonie des Orchesters hineinzuhören. Der Gegensatz, auf dessen Aufhebung es uns beim Musikgenuss von vornherein ankommt, nämlich der von Erscheinung und Wesen, ist mit jenem Verfahren eben wieder eingeführt: wir sollen den Gedanken (also das Wesentliche) und seinen Ausdruck (die Erscheinung) in den Tönen, dies beides nicht gleich in eins gefasst und geflossen erhalten, sondern es uns erst selbst zusammendenken, also das was der Komponist uns hätte entgegenbringen müssen, die Einheit jener beiden Seiten, müssen wir durch ein beständig nebenhergehendes Vergleichen selbst erst herstellen. Eine solche Vergleichung kann auf viel Sinniges und aus diesem Grunde Ansprechendes treffen; auf die Dauer aber verlangen wir doch wieder nach „absoluter" Musik.

Man kann den hier besprochenen Gegensatz von Erscheinung und Wesen im ästhetischen Sinne auch dahin verstehen, dass im Kunstwerk ein einzelnes Sinnliches als Erscheinung das gattungsmässige Wesen des Erfahrungsbereichs, welchem es angehört, zur geistig-anschaulichen Erfassung bringt. Dabei muss man aber, um der künstlerischen Leistung wirklich gerecht zu werden, sich den Unterschied von Gattungsbegriff und Gattungsideal gegenwärtig halten. Die künstlerische Produktion sucht das Allgemeine im Sinne des Gattungsideals herauszugestalten und stellt infolgedessen manche Merkmale, die vielleicht dem Gattungsbegriff im logischen Sinne besser entsprechen würden, zurück zugunsten anderer, die den Eindruck vom Werte des gattungsmässigen Wesens zu erhöhen geeignet sind.[1]) Dieser Weg vom Gattungsbegriff

[1]) Beispiele bei Groos, Der ästhetische Genuss (Giessen 1902) S. 165 f.).

zum Gattungsideal erscheint nun (worauf ich hier nur eben hindeuten will), bei der Gattung der Töne, also in der Kunst der Musik im Vergleich mit den andern Künsten ebenfalls als verkürzt, wenn nicht überhaupt als erspart. Mit der durch die Töne bewirkten Darstellung der Gattung (oder Art) des Gefühls zeigt sich dasselbe für die Auffassung von seiten des Hörers ohne weiteres befreit von den Merkmalen, die beim empirischen Auftreten in der Seele auf Anlass gegebener Eindrücke durch seine Beziehung auf und seine Wechselwirkung mit anderweitigen seelischen Inhalten darin zur Geltung kommen. Das Gefühl tritt viel mehr in seiner idealen Reinheit hervor und die von der Erfassung dieser Idealität ablenkenden Vorstellungen und überhaupt Einflüsse sind hier von vornherein stärker und leichter auf die Seite gedrängt als es z. B. in den bildenden Künsten und auch in der Poesie der Fall ist.

6. Auf den Gegensatz von Wesen und Erscheinung hat bekanntlich auch SCHOPENHAUER den Unterschied der Musik von den Schwesterkünsten zurückführen wollen. Er nimmt diesen aber im metaphysischen Sinn. Er betrachtet die Musik als den unmittelbaren Ausdruck des Wesens der Welt selbst, also des Willens, während die andern Künste der Stufenfolge der in der Welt sich verwirklichenden Ideen als der allgemeinen Erscheinungsformen jenes Wesens entsprechen sollen. Diese Ansicht hat in der Ausführung zu sehr subjektiven Ausdeutungen des Wesens und Unterschiedes der Künste geführt (ich erinnere nur an die Auffassung der Architektur als derjenigen Kunst, welche den Kampf zwischen Schwere und Starrheit auszudrücken habe). Jedenfalls lässt sich die Eigenart der Musik, ihr Unterschied und, wenn man will, Vorzug vor andern Künsten auch ohne die Beziehung auf jene Willensmetaphysik ins Licht setzen. Die Wirkung im Sinne der Lust von seiten des Kunstwerks beruht, wie ich schon sagte, im letzten Grunde darauf, dass hier das Naturhafte dem auffassenden Geiste nicht mehr wie ein Stück fremde Welt gegenübersteht; es ist anscheinend seines Gleichen geworden. Dieser Tatbestand hat nun allerdings eine metaphysische Unterlage, aber eine solche, die für alle Künste eine gemeinsame ist. Der Eindruck und die Wirkung des Kunstwerks auf den menschlichen Geist ist nämlich ein Beweis dafür, dass im Grunde der Welt eine geistige oder geistartige Einheit waltet, die die Natur

auf der einen und den Menschengeist auf der andern Seite zusammenhält und jene für diesen erst wirklich verständlich macht. Eine Verschiedenheit aber liegt darin, wie sich die ästhetische Wirkung des Naturhaften einerseits in den bildenden Künsten und der Poesie, andrerseits in der Musik für den Geist zur Verwirklichung bringt. In jenen bedarf es zur Erzielung dieser Wirkung für den Geist immer erst noch einer besondern Leistung: er muss sich das aus dem Gegenstand zu ihm sprechende Geistartige, den Stimmungsgehalt, erst durch eine Art geistiger Erfassung und Bewältigung der gegebenen Formen und Formverhältnisse, also der Erscheinung, vermitteln. In der Musik aber darf er unmittelbar und ohne Mühe sich des Seelenhaften bewusst werden, das aus dem Kunstwerke der Töne zu ihm spricht und die Inhalte seines eignen Gefühlslebens in ihm anklingen lässt.

Musikalische Naturen im spezifischen Sinne gehören zu der Zahl derjenigen Menschen, die zufolge ihrer individuellen Beanlagung dazu neigen, sich ihre geistigen Anschauungsbilder weniger an der Hand von Reproduktionen des Gefühlssinnes als von solchen des Gehörs und der Bewegungsempfindungen zurechtzulegen. Sie sind in dieser Beziehung, um eine neuerdings gemachte Unterscheidung anzuwenden, weniger dem visuellen, als dem auditiven und motorischen Erinnerungstypus zuzurechnen. Es muss aber noch die Fähigkeit dazu kommen, sich gerade die Welt der Gefühle in der geschilderten unmittelbaren Weise vermittelst der Töne zu vergegenwärtigen, und ausserdem das Bedürfnis, hierdurch über die Zweiheit und den Gegensatz von Erscheinung und Wesen jeweilen hinauszugelangen. Die spezifisch unmusikalischen Naturen dagegen sind diejenigen, die in dieser Beziehung sozusagen nichts geschenkt haben wollen. Ihnen ist die Bewältigung der Erscheinung selbst der wahre Guss des Lebens, das Bewusstsein des Hindurchstrebens zum Kern durch die Schale vermittelst des theoretischen oder praktischen Verstandes. Das Verhältnis der Gefühlswelt zu den Tönen ist ihnen deshalb belanglos, weil hier kein zu überwindender Gegensatz von Umhüllung und Wesen mehr heraustritt und der Spruch vom Segen als „der Mühe Preis“ sich einmal nicht bestätigt findet. Wenn Goethe von der Musik sagt, die Würde der Kunst erscheine bei ihr vielleicht am eminentesten, weil sie keinen Stoff habe, der

abgerechnet werden müsste[1]), so dürfen wir das im Sinne des hier Ausgeführten wohl dahin verstehen, dass bei ihr das Hindurcharbeiten durch den Stoff als Erscheinung zur Erfassung des Wesens (des Gefühlsinhalts) uns leichter gemacht wird, als bei den übrigen Künsten, daher beim Anhören von Musik uns der Preis befriedigten Lebensgefühls wenigstens vorübergehend einmal müheloser als sonst zuteil wird. Nur im direkten Genusse der lebendigen Natur findet sich etwas dem annähernd Analoges, wenn wir etwa, im Walde gelagert, das Grün der Bäume zugleich mit ihrem Rauschen und den dazwischen spielenden Sonnenstrahlen — das alles zusammen als einen stimmungsvollen Naturakkord auf Sinn und Gemüt wirken lassen. Solche Musik der Natur, (wie man es wohl nennen darf), heissen wir dann auch wohl romantisch, und nicht mit Unrecht. Denn die Romantik wurzelt überall in dem Streben, das Geheimnisvoll-Wesenhafte der Dinge aus ihrer Erscheinung unmittelbar herauszufühlen und zu erlauschen, und die Musik ist daher in der Tat die romantischeste der Künste.

Zur Begründung des Theismus.

Von **Karl Andresen.**

In Band 126, Heft 1 dieser Zeitschrift sucht ANTON KORWAN den Pantheismus ED. VON HARTMANNS meiner Begründung des Theismus[1]) gegenüber zu verteidigen, wobei er von der Hartmannschen Annahme, dass eine blinde Willensinitiative den Anstoss zum Weltprozess gegeben habe, ausgeht, einer Annahme, welche schon längst wiederholt ihre Widerlegung gefunden hat, u. a. von OTTO PFLEIDERER in seiner „Geschichte der Religionsphilosophie“. KORWAN teilt ganz und gar den Hartmannschen Fehler, dass er Gott in seinen Attributen Wille und Vorstellung nicht als ursprüngliche strikte Einheit erfasst, sondern diese Attribute sich verbinden lässt. Auch bei KORWAN ruhten vorweltlich, d. h. vor der Erhebung des Willens, „der Wille als blosses Vermögen zum Wollen und die Vorstellung als blosse Möglichkeit

[1]) Sprüche 659 (HEMPEL).

[1]) In meinen „Ideen zu einer jesuzentrischen Weltreligion“. Lotus Verlag, Leipzig 1904.

einer logischen Determination beziehungslos, existierten nicht füreinander und hatten keinen Einfluss aufeinander. Erst nachdem der Wille sich einseitig und grundlos zum Wollen erhoben hatte, waren sie durch die daraufhin vom Logischen zum Willen hinübergesponnenen Beziehungen miteinander verbunden, während vor seiner Erhebung der potentielle Wille noch leer und vorstellungslos war". Von der Voraussetzung aus, dass Gott von jeher ein einheitliches Wesen ist, dessen Attribute nur begrifflich von uns unterscheidbar sind, dass Gott nur wollende Vorstellung oder vorstellendes Wollen ist, ist ein Zusammenschmieden für sich seiender, nebeneinander ruhender Attribute, die Annahme einer sich vollziehenden Verbindung derselben undenkbar und fällt hiermit der Standpunkt HARTMANNS, insoweit er hiervon ausgeht.

KORWAN führt weiter aus, dass, nachdem der Wille sich vorstellungslos — ehe er mit der Vorstellung verbunden war — und grundlos zum Wollen erhoben und die Vorstellung dieses Wollen als ein Nicht-sein-sollendes durchschaut habe, sie es nicht sofort zu unterdrücken vermocht habe, weil sie ohne Willen machtlos sei. Aber er lässt die Vorstellung trotzdem zur Aufhebung des Wollens die Welt setzen — als das beste Mittel hierzu —; dieses hätte sie dann ja aber als machtlose Vorstellung ebensowenig können, wenn nicht auch mit Hilfe des Willens. KORWAN fügt dann noch hinzu, dass, wenn die Vorstellung anstatt erst eine Welt zu setzen, eine sofortige Aufhebung des Wollens durch Erfüllung des Willens mit der Idee des Nichtwollens inszeniert hätte, der Wille doch immer ein Wollender, nämlich ein das Nichtwollen-wollender geblieben wäre. Das heisst aber doch nur, dass er ruhender Wille geblieben wäre, und damit wäre es denn ja gut und die Weltsetzung überflüssig gewesen. Auch HARTMANNS Weltprozess könnte wohl kaum ein anderes Ergebnis — als einen nichtwollen-wollenden Willen — haben.

Wenn ich ausgeführt habe, dass nur ein mit Vorstellung verbundener Wille eine Unlust haben, ein vorstellungsloser Wille aber weder eine bestimmte, noch eine unbestimmte Unlust haben könne, da Unlust nur als logisches Ungenüge denkbar sei, so wird dieses nicht entkräftet durch KORWANS Behauptung, dass alles Wollen mit Unlust verknüpft sei, da der Wille als ruhender kein wollender ist und als solcher keine Unlust haben kann. Sobald

Gottes Wille zu einem Wollen kommt, ist er aber mit einer Vorstellung verknüpft, deren Inhalt er will.

Hartmann ist zur Annahme der Notwendigkeit (!) einer alogischen Willensinitiative nur dadurch geführt, dass er den Wert der Welt von keinem höheren als vom eudämonologischen Standpunkte aus beurteilt. Der Pessimismus, welchen Hartmann als übles Erbe von Schopenhauer übernommen hat, besagt, dass in der Welt die Unlust die Lust überwiege, und die Welt daher schlechter sei als keine Welt, woraus Hartmann dann schliesst, dass das Dass der Welt demnach nicht von einem intelligenten, nicht von einem logischen Gott gewollt sein könne. Es ist Hartmann von verschiedenen Seiten nachgewiesen worden, dass der eudämonologische Massstab ein ganz unzulänglicher ist, von welchem aus kein absolutes axiologisches Urteil über die Welt und ihre Existenz möglich ist. Der Pessimismus würde, selbst wenn er wahr wäre, durchaus nicht bedingen, dass die Welt einem unvernünftigen Akt ihren Ursprung verdanke und es rationell sei, dass sie aufgehoben würde, sondern ebensowohl die Annahme zulassen, dass sie als schmerzvolles Mittel zu einem transcendent-positiven Zweck wertvoll ist. Dass sie tatsächlich wertvolles Mittel zu einem transcendent-positiven Zweck ist, hat u. a. in vortrefflicher Weise Karl Stange in seiner „Christlichen Ethik“ dargelegt.

Bei normalen Zuständen dürfte die Lust in der Welt mit der Unlust balancieren. Bei Völkern auf primitiver Kulturstufe, welche sich betätigen, ohne über eine Lustbilanz zu reflektieren, herrscht, wie ich in meinen I. z. e. j. W. dargelegt habe, Zufriedenheit; desgleichen dürfte Zufriedenheit herrschen bei Kulturvölkern, welche sich mit der richtigen Erkenntnis betätigen, dass, wie Goethe sagt, das höchste Glück der Erdenkinder die Persönlichkeit ist, dass das Irdische nicht Selbstzweck und der Wert der irdischen Güter, welche der Erhaltung der Persönlichkeiten dienen sollen, diesen gegenüber nichtig ist. Die Unlust beginnt freilich in progressivem Masse die Lust zu überwiegen, je mehr intellektuell fortgeschrittene Menschen sich mit falscher Maxime betätigen, z. B. mit irdischem eudämonologischem Optimismus. Neben einer überwiegenden sittlichen Schlechtigkeit geht proportionell eine eudämonologische Verschlechterung einher; handeln die Menschen aber so, wie sie sollen, dürfte die Unlust die Lust

nicht überwiegen. Freilich wird innerweltlich wohl nur von einer Lust- und Unlustbilanz, welche gleich Null ist, nicht von einer positiven Lustbilanz die Rede sein können. Wäre letzteres der Fall, so würde die Welt ja als Selbstzweck erscheinen können. Ein solcher ist sie aber weder, noch darf sie als solcher erscheinen, denn sie kann ihren Zweck, Mittel zu einem Zweck zu sein, nur erfüllen, wenn sie auch als solches erscheint und als solches aufgefasst wird. Eine Welt mit positivem Lustüberschuss würde den Menschen niemals nötigen, ein religiöses Verhältnis zu einem über die Welt Erhabenen anzuknüpfen und damit die Religion überhaupt unmöglich machen.

Die Welt ist augenscheinlich nicht daraufhin organisiert, uns ein vergnügtes und behagliches Leben zu sichern; auch aber keineswegs, wie HARTMANN annimmt, daraufhin, durch die Grösse des Unlustüberschusses Persönlichkeiten hervorzubringen, welche aus pessimistischer Stimmung heraus zu einer Verneinung der Welt gelangen, sondern vielmehr daraufhin, durch den Kampf ums Dasein sich nach eigenen Vorstellungen und Willensdispositionen betätigende Persönlichkeiten zu einer Vollendung zu führen, welche in einer aus dem stets fortgeschrittenen Erkennen und der sittlichen Betätigung resultierenden vollkommenen Logicität ihres Willens bestehen wird, durch welche sie einen in sich selbst wertvollen Inhalt bekommen und zur Gottgleichheit gelangen werden. Das immanente Wirken des göttlichen Geistes in der Welt ist nicht, wie HEGEL sagt, ein Werden des göttlichen Geistes, sondern zielt auf ein Werden realer gottgleicher Geister ab. KORWAN hätte, anstatt von dem unzulänglichen Wertmassstab HARTMANNS auszugehen, wenn er ernstlich daran gedacht hätte, mich zu widerlegen, nachweisen müssen, dass ein transcendent-positiver Zweck der Welt undenkbar oder dass die Welt zur Erreichung solches Zwecks ein untaugliches Mittel sei, was er aber nicht tut und was auch nicht möglich sein würde, da meine, nicht HARTMANNS Annahme, mit der tatsächlichen Wirklichkeit übereinstimmt.

Als wollende Substanz war Gott auch logische Substanz. Eine logisch wollende Substanz erfordert aber einen logisch gewollten vernünftigen Weltzweck. Die Annahme nun, dass ein vollkommener Gott die Welt zu dem vernünftigen Zweck schuf, um ein Bedürfnis, eine Leere in seinem eigenen Wesen auszu-

füllen, wäre paradox. Freilich der Pantheismus erfordert geradezu einen Gott, bei welchem das Bedürfnis vorhanden ist, seinen gegenwärtigen Zustand zu verändern, nicht so der Theismus, welcher annimmt, dass in selbstloser Liebe eine Quelle des Lebens von Gott ausging, in welcher in unendlicher Progression seine Vollkommenheit sich abspiegeln und eine Ähnlichkeit seines Wesens realiter ihm gegenüber Existenz gewinnen konnte.

Da aus der substantiellen Einheit der Attribute für die Substanz niemals die Veranlassung hätte erwachsen können, die tote Starrheit der ewigen vorweltlichen potentiellen Subsistenz zu überwinden, werden wir angesichts der Tatsächlichkeit der Weltsetzung seitens eines logischen Gottes dazu geführt, ein aussergöttliches Prinzip anzunehmen. Schon HEGEL sagte, dass das Logische nur in Beziehung auf irgend etwas Alogisches (HEGEL sagt „Unlogisches“, meint aber das, was ich als Alogisches bezeichnet habe, d. h. ein Nicht-logisches; Unlogisches wäre etwas Logisches, aber ein falsches Logisches) einen Inhalt in sich entfalten konnte. „Wenn die Vernunft sich zur logischen Idee determiniert hat,“ schreibt HEGEL, „so würde daraus doch niemals eine Welt entspringen, falls nicht ein Alogisches entweder ausserhalb ihrer gegeben wäre oder aber von ihr selbst als Gegenteil ihrer selbst gesetzt würde.“

Die Frage, ob das Logische das Alogische aus sich selbst gesetzt hat oder ob das Alogische ein ausserhalb des Logischen seiendes mit demselben gleich ursprüngliches Prinzip ist, kann vom Panlogismus, welchem das ursprüngliche Realprinzip fehlt, nur in ersterem Sinne entschieden werden. HEGEL lässt daher das Logische das Alogische — und das Unlogische — als das absolute Gegenteil seiner selbst, wenn auch nur als ein zur steten Überwindung bestimmtes setzen; für HEGEL ist das Alogische ein Moment des Logischen als solchen, wenngleich er es zum Prinzip der Realität macht. Auch die panthelistischen Philosophen, SCHOPENHAUER und BAHNSEN, konnten sich die Frage, ob das Alogische vom Logischen gesetzt oder ein mit demselben gleich ursprüngliches Prinzip sei, noch nicht stellen, weil bei ihnen das Logische überhaupt nur ein auf unerklärliche Weise zu stande gekommener Schein ist.

HARTMANN, bei welchem Wille und Vorstellung in Gott geeint sind, hat nun das Verdienst, gezeigt zu haben, dass das

Prinzip Wille der reinen Potenz nach unendlich ist im Gegensatz zum Logischen, welches endlich, wenngleich in sich unendlicher Durchbildung fähig ist. HARTMANN konstatiert daher einen durch das endliche Logische nicht erfüllten leeren Willen. Ist nun aber Gott Wille und Vorstellung in ursprünglicher Einheit, d. h. logischer Wille oder wollende Vorstellung, der Wille, insofern und insoweit er mit dem Logischen erfüllt ist, so darf der durch das Logische nicht erfüllte leere Wille nicht in Gott hineingefasst werden. Wenn Gott die Substanz in der unscheidbaren (nur begrifflich zu unterscheidenden) Einheit von Wille und Vorstellung ist, so fällt der Wille nur insoweit er logischer ist, in diese Einheit; der Wille, soweit er als Teil des potentialiter unendlichen Willens leerer, vorsellungsloser, alogischer Wille ist, ist nicht ein Teil des logischen Willens (Gottes), sondern ein Gegensatz desselben. Ist Gott logischer Wille, so ist er nicht das Gegenteil, nicht alogischer Wille. Der alogische Wille ist ein aussergöttlicher, ein durch seine alogische Beschaffenheit der ursprünglich logischen Beschaffenheit des göttlichen Willens entgegengesetzter Wille. Nur wo das Subjekt, das, was will und vorstellt, ein und dasselbe ist, kann von Gott als von einer Substanz, deren Attribute Wille und Vorstellung in untrennbarer Einheit sind, die Rede sein; blosser leerer Wille ist mit einer Substanz, in welcher Wollendes und Vorstellendes untrennbar eins sind, substantiell nicht identisch, sonst wäre die Substanz nicht einheitlich, bzw. Wille und Vorstellung in ihr keine Einheit. Die Substanz Gottes ist eine Einheit, aber von den beiden Prinzipien Wille und Vorstellung ist das Prinzip (die eine Prinzipienart) Wille in sich keine Einheit, sondern teils innergöttlich (als logischer Wille), teils aussergöttlich (als alogischer Wille).

Wo der einseitige Panlogismus sowohl wie der einseitige Panthelismus, wie bei SCHELLING, WEISSE, CARRIERE, HARTMANN, DREWS usw. überwunden und Wille und Vorstellung als ursprüngliche Prinzipien erkannt sind, kann die Frage, ob Gott als das Logische, als der mit dem Logischen verbundene Wille den alogischen Willen aus sich selbst gesetzt hat, oder ob der alogische Wille ein mit dem logischen Willen (Gott) gleich ursprüngliches Prinzip ist, nur in letzterem Sinne entschieden werden, schon deshalb, weil die Kategorialfunktionen nur als Beziehungen des Logischen zu einem ihm koordinierten gleich ewigen Prinzip zu

begreifen sind. Schon LOTZE konstatiert, dass Gott seine Vorstellung auf etwas ausser ihm habe beziehen müssen. Auch HARTMANN kommt der Wahrheit so nahe, dass er das Alogische als ein mit dem Logischen gleich Ewiges erkennt und daher die Hegelsche Annahme verwirft, dass das Logische das Alogische gesetzt habe. Aber er betrachtet das Alogische trotzdem nicht als aussergöttlich, sondern als innergöttlich, weil er Gott in erster Linie als das Absolute im Sinne eines Pan, nicht in erster Linie als geistiges logisches Wesen erfasst und festhält, worin der Kardinalfehler der Hartmannschen Philosophie zu sehen ist. Das Absolute ist immer nur ein dialektischer Begriff, welchem keine Wesenheit zukommt, und ist es ein Fehler, Gott und den Begriff des Absoluten schlechthin zu identifizieren und dann, wie die Pantheisten es tun, von einer „Wesenheit des Absoluten" zu sprechen. Das Wesen Gottes muss in seinem prinzipiellen Unterschiede vom Absoluten aufgefasst werden. Gott ist ein geistiges Wesen, welches sich seiner Wesenheit gemäss logisch betätigt und darf das mit dem göttlichen Wesen gleich ursprüngliche alogische Prinzip nicht in die Wesenheit Gottes hineingetragen werden.

Der Pantheismus pflegt stillschweigend von der Annahme auszugehen, dass Gott als das Absolute (im Sinne eines Pan) aufzufassen sei, ohne vorerst in eine Untersuchung einzutreten, ob ein metaphysischer Henismus (womit ich den numerischen oder quantitativen Monismus bezeichnen will im Unterschiede vom Monismus schlechthin, worunter ich allein den qualitativen Monismus verstanden wissen will, dessen Berechtigung ich selbstredend anerkenne) seine Berechtigung hat oder nicht.

Nicht nur die schwierige Frage nach dem Dass der Welt, sondern auch das Was und Wie der Welt stellt denjenigen, welcher erkannt hat, dass dieselbe einem logischen Gott ihren Ursprung verdankt, angesichts der Tatsächlichkeit des Übels in der Welt vor die Alternative: entweder als Ursache des Übels ein absolut unlogisches oder doch alogisches Prinzip neben dem Prinzip des Logischen, neben dem allweisen Gott anzunehmen, oder ein Nicht-sein-sollendes in Gottes Wesen hineinzutragen. In ersterem Falle ist Gott kein Absolutes im Sinne eines Pan; in letzterem Falle ist er kein absolut logischer. Halten wir daran fest, dass Gott ein absolut logischer ist, so wird für uns die An-

nahme eines aussergöttlichen alogischen Prinzips auch in Hinsicht auf das Was und Wie der Welt denknotwendig. Die Annahme eines unlogischen Prinzips in Gott, dem Prinzip des vollkommenen Logischen, ja selbst die Annahme eines gesetzlos-zufälligen Dynamischen in ihm neben dem Prinzip des Gesetzmässig-dynamischen wäre in sich widerspruchsvoll; dagegen nicht die Annahme eines gesetzlos-zufälligen Dynamischen im Absoluten neben dem Prinzip des Gesetzmässig-dynamischen in Gott. Logisches und Alogisches können nicht „zusammengehörende Seiten einer doppelseitigen Wesenheit eines logischen Gottes" sein, sondern Gott als das Logische einerseits und das Alogische anderseits bilden die Doppelseitigkeit des Absoluten.

Dass die Annahme eines unlogischen Prinzips in Gott, dem Logischen, paradox wäre, hatte schon PLATON erkannt, und nahm derselbe neben dem Seienden als dem vernünftigen oder logischen Prinzip ein Nicht-seiendes (*τὸ μὴ ὄν*) an, welches als blindes und unvernünftiges Prinzip dem logischen Prinzip gegenübersteht. Das Nichtseiende ist bei PLATON ein absolut Alogisches (*ἄλογον*), nicht etwa ein bloss relativ Alogisches, welches auch innerhalb des Logischen Platz finden würde. Als ein mit dem seienden Logischen gleich ursprüngliches Prinzip zerstört es dessen Einzigkeit; es ist die Quelle des Übels und des Bösen. Während das Logische der aktive Beweger ist, ist das Alogische bei PLATON das passive, aufnehmende, empfangende Prinzip. — Auch AUGUSTIN fasste das Nichts als eine negative Kraft auf, so dass die Welt mit Negation gemischtes göttliches Sein enthielte. — Desgleichen sagte SCHELLING, dass der Weltbau deutlich genug die Gegenwart einer inneren geistigen Potenz bei seiner Entstehung zeige, aber ebenso unverkennbar sei der Anteil, der Miteinfluss eines vernunftlosen (irrationalen) Prinzips. — Auch A. DORNER nimmt zur Erklärung der die mannigfachen Weltgestalten bildenden Gegensätze in der Welt eine ursprüngliche Gegensätzlichkeit an und sagt, dass, wenn solche Gegensätzlichkeit ursprünglich nicht in Gott vorhanden sei, — was in einem vollkommenen logischen Gott undenkbar ist, — ein aussergöttliches Prinzip angenommen werden müsse.

Der alogische Wille begleitet jede Kategorie als ihr Schatten. Er ist das, was mitpassiert, ohne dass es logisch gewollt ist. Er ist Zufall und hat als solcher eine teilweise Tendenz, dem was

gesetzlich bestimmt ist, entgegen zu wirken; er erscheint somit als Widerspruch gegen das Gesetzliche. Der Zufall ist ein Wollen, welchem kein Ziel durch eine Vorstellung gesteckt ist; aber ein Wille im metaphysischen Sinne muss dem in den Zufällen in die Erscheinung tretenden leeren Wollen zugrunde liegen, andernfalls würde der Widerstreit zwischen Logischem und Alogischem in der Welt nur ein rein dialektischer auf ideellem Gebiet sein und nicht mit schmerzlichen Kämpfen und schweren Willenskollisionen ins reale Gebiet treten. Bei HEGEL, welcher in seiner Logik auch im Widerspruch den innersten Motor des Weltprozesses sieht, bleibt der Widerspruch ein dialektischer, weil im Panlogismus nichts existiert als die Idee. Bei HARTMANN bleibt der ganze Weltprozess ein Widerstreit zwischen der Idee und dem leeren Willen als innergöttlichen. Beide Auffassungen sind nicht zutreffend, da der Weltprozess weder ein Widerstreit zwischen Idee und Idee, noch zwischen Idee und Willen ist, sondern zwischen Wille und Wille, nämlich zwischen dem göttlichen Willen und dem ihm gegenüberstehenden alogischen Willen.

Die Zufälligkeiten, deren transcendentes Subjekt der alogische Wille ist, sind als solche vom Logischen zugelassen und teleologisch gewollt; aber sie sind deshalb immerhin nicht logisch, sondern alogisch, bzw. antilogisch. Logisch sind sie nur, wo sie als logische Entschliessungen der Gott gegenüberstehenden realen Individualseelen, in denen der alogische Wille logisch geworden ist, logisch gewollte, d. h. nicht mehr Zufälle sind. Funktionen, denen ein aussergöttliches transcendentes Subjekt zugrunde liegt, können selbst dann nicht göttliche sein, wenn sie nicht nur von Gott zugelassen, d. h. universal teleologisch gewollt sind, sondern selbst dann nicht, wenn sie ausserdem auch noch in ihrer individuellen Willensrichtung mit Gottes Willen im Einklang stehen.

Hat der logische Gott die Welt in Hinsicht auf den aussergöttlichen alogischen Willen gesetzt, so erscheint als positiver Weltzweck, dass der leere Wille ein ideeerfüllter wird. Da der Wille, soweit er innergöttlicher ist, hinreichend ist zum Gesättigtsein des Logischen, ist für den leeren Willen zwar kein Vorstellungsinhalt übrig. Es wäre daher unlogisch, wenn Gott versuchen wollte, sich selbst als unendliche Idee zu aktualisieren und dadurch den Willen in unendlicher Breite zu erfüllen. Wohl aber kann der leere Wille einen Vorstellungsinhalt bekommen, indem

er sich in Gott substantiell gegenüberstehenden Subjekten konkresziert, welche dann dem göttlichen Logischen analoge Vorstellungsinhalte bekommen können. Dieses aber tut er in den realen, Gott gegenüberstehenden menschlichen Persönlichkeiten, in denen der alogische Wille logisch geworden ist.

Leider hat sich in meine „Ideen zu e. j. W.“ ein Druck- oder Schreibfehler eingeschlichen. Es heisst dort: „Der logische Wille als Absolutes hätte niemals in sich die Veranlassung zum Weltprozess finden können“, während es heissen soll: „Der logische Wille hätte als Absolutes (d. h. wenn er das Absolute wäre) niemals in sich die Veranlassung zum Weltprozess finden können“. Von einem Leser, welcher überhaupt den ganzen Sinn meiner Darlegungen verstanden hatte, hätte ich wohl erwarten dürfen, dass er diesen Druck- oder Schreibfehler als solchen erkannt haben würde. Nicht so Korwan. Dieser folgert nun vielmehr, dass, da der logische Wille nach meiner Darlegung das Absolute, also ausser ihm nichts vorhanden sei, die Initiative zum Weltprozess nur nach der Hartmannschen Hypothese von einem noch nicht logisch gewordenen Attribut Gottes allein inszeniert worden sein könne. Er sieht zwar, dass dieses in krassem Widerspruch mit meinen sonstigen Ausführungen stehen würde, und fügt dann ganz richtig hinzu: „Die in diesen verschiedenen Ansichten über das Verhältnis zwischen Alogischem und Logischem enthaltenen Widersprüche stören Andresen nicht, da er sie nicht bemerkt“ — es sind dieses die einzigen Widersprüche, welche Korwan mir nachweist, — „mehr Sorge bereitet ihm die intersubstantielle Beziehung zwischen den beiden Substanzen“.

Die Möglichkeit intersubstantieller Beziehungen ist in der Tat der entscheidende Punkt, mit welchem mein Theismus, ja der Theismus überhaupt, steht oder fällt. — In eine einseitige ideelle Beziehung, in eine Beziehung, welche nur in der eigenen Idee vorhanden ist, vermag ich selbst zu etwas zu treten, was rein illusorisch ist, was weder existiert noch subsistiert. Diese einseitige ideelle Beziehung wird aber dadurch nicht aufgehoben, wenn nun dem, worauf sich meine Idee bezieht, tatsächlich eine Realität, wenn auch eine Realität von anderer Substanz, entspricht. Meine ideelle Beziehung wird im Gegenteil dadurch zu einer solchen, welche einen realen Hintergrund hat. So war bei der Entstehung der Welt die Beziehung Gottes zum noch weder

subsistenten noch existenten leeren Willen eine einseitige, bloss ideelle. Wie aber aus der einseitigen ideellen Beziehung Gottes zum leeren Willen tatsächlich reelle explicite Beziehungen mittels des Zwischengliedes „Welt“ möglich wurden, habe ich ausführlich in meinen J. z. e. j. W. dargelegt und stelle diese Darlegungen den vergeblichen Versuchen sowohl LOTZES, wie auch HARTMANNS, den Beweis für die Unmöglichkeit intersubstantieller Beziehungen zu erbringen, gegenüber.

Hinsichtlich des Verhältnisses des Unbewussten zum Bewusstsein teile ich im grossen und ganzen RICKERTS Ansicht, welche dahin geht, dass das Bewusstsein nichts Substantielles, sondern etwas Akzidentielles an der Substanz ist. Der Vorstellungsinhalt einer geistigen Substanz, sowohl bei Gott als auch bei den geistigen Individualseelen, ist vor und hinter der Betätigung unbewusst; das Bewusstwerden ist in Gott und in den Individualseelen nur als bewusstseinstranszendente Potenz vorhanden. Reize wirken nicht auf ein Bewusstsein, sondern auf das vorbewusste und unbewusste Substrat desselben. Die unbewussten Funktionen sind das Fundament und die Quelle alles Bewusstseinsinhalts, ohne welche das Bewusstsein überhaupt nicht sein würde Im Gegensatz zu HARTMANN nehme ich nun mit CARRIÈRE an, dass die Bewusstseinspotenz Gottes schon deshalb als aktuelle gedacht werden muss, weil er die Welt aus sich entfaltet und sich als die gestaltende Urkraft in und über ihr ergreift und begreift. Ich betrachte daher das Wirken Gottes in der Welt mittels der Naturgesetze in deren Ausgangspunkt als bewusste göttliche Funktion, während ich das unverändert bestehenbleibende Wirken mittels der Naturgesetze gleichwie HARTMANN als ein unbewusstes Funktionieren Gottes auffasse. Dieses ist wohl der einzige Unterschied zwischen HARTMANNS und meiner Auffassung der Gesetzmässigkeit. Das aber, meine ich, bedarf keines weiteren Nachweises, dass, wenn ein Vorstellungsakt nicht einseitiges spontanes Produkt des realen vorstellenden Individuums ist, sondern Reaktion desselben auf es von aussen her affizierende fremde Realitäten, er nicht als unbewusster, sondern als bewusster aufzufassen ist. Bei intersubstantiellen Beziehungen zwischen Gott und den Individualseelen sind daher die Funktionen Gottes nicht ausschliesslich teleologisch durch den Endzweck, nicht nur durch vorausschauendes Wissen, sondern auch durch Erfahrungswissen determiniert.

Gegen den naiven strikten Pantheismus SPINOZAS reagierend haben speziell die nachhegelschen Theisten mit vorher unerreichter Feinheit und Vertiefung die Idee der Persönlichkeit Gottes in der Philosophie zur Geltung zu bringen gesucht und viele persönliche Momente bei Gott tatsächlich nachgewiesen. Man zeigte, dass Gott ein sich selbst bestimmendes Subjekt sei und ihm daher die Bezeichnung Persönlichkeit zukomme. Als einheitliches Wesen unterscheide Gott sich von dem veränderlichen Wirken in der Welt und diese Selbstunterscheidung könne nur als ein Akt des Selbstbewusstseins aufgefasst werden. Nach KANT ist Persönlichkeit die Freiheit und Unabhängigkeit von dem Mechanismus der ganzen Natur.

Es ist nun keine Frage, dass Gott, dem die genannten Merkmale einer Persönlichkeit zukommen, nach diesen Definitionen als Persönlichkeit zu bezeichnen ist. Nun behaupten aber die Pantheisten nicht mit Unrecht, „dass Gott dennoch nicht Persönlichkeit im gewöhnlichen Sinne dieses Worts sei, weil er als Absolutes alle seine Vorstellungen nur als seine eigenen Modifikationen besitze. Die Natur als wahrhaft innergöttliche könne keinen derartigen Gegensatz zum Absoluten hervorbringen, um aus ihm eine Persönlichkeit erwachsen zu lassen. Weil es für das Absolute keinen realen Gegenschlag geben könne, an welchem als an einem selbst Ungewollten seine subjektive Tätigkeit sich brechen und zu einer bewussten werden könne, haben alle Versuche, den Theismus als möglich oder wahrscheinlich zu erweisen, ihr Ziel verfehlt". Auch CHR. HERM. WEISSE sagt, dass die Persönlichkeit nur dadurch Persönlichkeit in theistischem Sinne sei, dass sie andere Persönlichkeiten gleichartigen Wesens und gleichartiger Substanz sich gegenüber habe. Mit der Bestimmung des Persönlichkeitsbegriffs, wie sie sich bei den Nachhegelianern findet, ist immerhin das nicht erreicht, was der Theist mit demselben bezweckt: Die Möglichkeit, Gott als reales Ich einem ebenfalls realen Ich gegenüberzustellen. Bei solcher Persönlichkeitsbestimmung würde immerhin die pantheistische Metaphysik als die richtige gelten müssen, nicht die theistische; man könnte dann von einem Persönlichkeitspantheismus sprechen, nicht von einem Theismus. Wer Gott als Persönlichkeit und zugleich als das Absolute im Sinne eines Pan ansieht und meint Theist zu sein, ist doch nur ein Pseudotheist; tatsächlich ist er Pantheist. Pantheist ist, wer

da glaubt, er selbst sei nur ein unselbständiger Modus der göttlichen Substanz, in welcher er sich mit allen anderen Phänomenen wieder verliert; Theist ist, wer sich selbst als reales geistiges Wesen Gott gegenüber weiss. Erst mit meinem in der alogischen Willensrealität im Weltprozess wurzelnden transzendenten Individualismus findet der Theismus dem Pantheismus gegenüber seine abschliessende Begründung.

Eine Verschmelzung von Theismus mit pantheistischer Immanenz, wie sie zuerst Giordano Bruno und Jakob Böhme erstrebten, muss nach Moritz Carrière das höchste Ziel und das letzte Wort aller philosophischen Spekulation sein. Ein Theismus, welcher durch Aufnahme der Immanenzlehre davor gesichert ist, Gott und Welt zu trennen, braucht nicht zu fürchten, Gott zu verendlichen und zu beschränken, wenn er seine Persönlichkeit anerkennt und seine Absolutheit fallen lässt. Durch das Fehlen der ontologischen Einzigkeit wird Gottes Wesen ebensowenig beschränkt wie das Wesen eines Vaters durch das Vorhandensein eines Sohnes. Gott braucht nicht neidisch zu sein und ist nicht neidisch, dass er sich mitteilte. Eine Beschränkung des Wesens Gottes liegt vielmehr darin, wenn das Übel in ihn als das Absolute hineingetragen werden muss.

Ursprünglich wurde der Begriff des Absoluten nicht im Sinne des Alleinigen gebraucht. Wenn die griechischen Philosophen Gott als das Absolute bezeichneten, so wollten sie damit nur ausdrücken, dass Gott ein An-sich (*καθ' ἀυτό*), ein durch seine eigene Natur und Kraft Existierendes, ein in und durch sich Seiendes sei. Auch Christian Wolff definiert das Absolute noch als „dasjenige Ding, welches den Grund seiner Wirklichkeit in sich hat". Unter der pantheistischen Auffassung Spinozas und speziell später unter den Einflüssen des Panlogismus und des Panthelismus hat der Begriff des Absoluten dann aber die Bedeutung angenommen, dass unter ihm die Alleinheit, die Einzigkeit des Seins, das ontologische alleinige Sein verstanden worden ist, und diese Bedeutung hat sich so eingebürgert, dass sie heute wohl als die allgemein giltige anzusehen ist. Fechner nennt das Absolute dasjenige Wesen, welches als oberste Einheit alles umfasst. Chr. Krause definiert das Absolute als „das Wesen, ausser welchem nichts ist". Schopenhauer freilich eifert gegen diese über die ursprüngliche Bedeutung hinausgehende

Auffassung und sagt, dass das Wort absolut nichts bezeichne als „an nichts geknüpft sein". — In der ursprünglichen Bedeutung des Absoluten als ein An-sich ist und bleibt Gott selbstredend das Absolute; in dieser Bedeutung wären aber auch die menschlichen geistigen Individualseelen als absolute zu bezeichnen. In dieser Bedeutung würde Gott das Absolute und Persönlichkeit sein und der so oft erhobene Einwand der Pantheisten, dass Gott nicht Persönlichkeit sein könne, da er das Absolute sei, hinfällig, weil diese Begriffe einander dann nicht widersprechen. Wer aber den Begriff des Absoluten in der heute üblichen Anwendung als das Wesen, ausser welchem nichts ist, fasst, der hat nur die Wahl, entweder den Begriff des Absoluten oder den der Persönlichkeit als auf Gott anwendbar, festzuhalten, aber nicht beide. Welchen der beiden Begriffe wir dann fallen lassen müssen, kann nach dem Gesagten nicht mehr zweifelhaft sein. Schon J. St. Mill gibt in seinen nachgelassenen Abhandlungen über die Religion die Absolutheit Gottes auf zugunsten seiner Persönlichkeit. Richard Rothe sagt in seiner „Theologischen Ethik", dass man vor einem unpersönlichen Absoluten keinen Respekt haben könne. Wer an der Absolutheit Gottes festhalten und die Persönlichkeit Gottes fallen lassen würde, würde damit auch die Möglichkeit einer Freiheit der Menschen aufheben, welche nur unter dem Theismus denkbar ist.

Korwan nimmt Anstoss an meiner Ausführung, „dass, wenn Hartmanns Metaphysik wahr wäre, wir nur von einem listigen Gott hervorgebrachte Werkzeuge zur Erreichung seiner Erlösung sein würden, dass aber unsere Ehrfurcht und in zweiter Linie unsere Liebe einem Gott gegenüber schwinden müssten, welcher nicht wusste, was er tat und was er wollte, als er die Welt hervorgehen liess". Korwan nennt dieses eine sittliche Verunglimpfung des phanteistisch gedachten Gottes und tadelt, dass ich den Theismus mit solchen Mitteln durchzusetzen suche. Ich habe hiermit zeigen wollen, dass sich das religiöse Gemüt gegen die Spitze der Hartmannschen Metaphysik auflehnt, und dazu meine ich vollberechtigt zu sein, dass ich mich bei der Frage, ob der Pantheismus oder der Theismus die Wahrheit ist, nicht nur auf den Standpunkt des reinen Intellektualismus stelle, sondern mich auch auf das religiöse Gemüt des Menschen berufe. Zwar weiss ich wohl, dass das religiöse Gemüt keine konstante Grösse ist, son-

dern sich unter dem Einfluss metaphysischer Vorstellungen ändert. So gebe ich denn KORWAN gern zu, dass der konsequente Pantheist aufhören mag, in einem Gott, welcher seine Kinder fühllos peinigt und dann auffrisst, noch ein Ungeheuer zu sehen, da er ja aufgehört hat, sich als ein Kind Gottes zu betrachten. So mag es denn auch wohl sein, dass sich das Gefühl des Pantheisten zu einem Mitleid mit seinem unseligen Gott aufschwingen kann, einem Mitleid, welches weder ihm selbst noch Gott frommen kann, zumal nicht seinem Gott, welcher sich keines Leids bewusst ist. — So viel steht jedenfalls fest, dass das ursprüngliche noch nicht durch spekulative Reflexionen beeinflusste Menschengemüt sich den Gott oder die Götter als dem Menschen persönlich gegenüberstehende Wesen vorstellte. Ja, die grosse Masse des Volks hat pantheistischen Ideen gegenüber stets an theistischen Vorstellungen festgehalten. Erst mit der spekulativen Begründung des Theismus werden die divergierenden Entwickelungsrichtungen von Religion und Wissenschaft wieder zu konvergierenden gemacht sein.

In seiner Religionsphilosophie sagt HERM. SIEBECK: „Die Religion hat im ansteigenden Gange ihrer Ausbildung den Persönlichkeitsbegriff in bezug auf das Wesen Gottes immer mehr in den Mittelpunkt gerückt: wenn die Anwendbarkeit dieses Begriffs auf das Wesen Gottes verneint würde, würde die ganze geschichtliche Entwickelung des religiösen Bewusstseins als die einer Illusion bezeichnet werden müssen". Schon SCHELLING sagte, dass es Angelegenheit der Menschheit sei, dass der Theismus, der bis jetzt bloss Glaube war, sich in wissenschaftliche Erkenntnis verkläre und zum Mittelpunkt aller menschlichen Einsichten gemacht werde. Auch LOTZE schreibt, dass der Sehnsucht des Gemüts, in Gott das Höchste als Wirklichkeit zu denken, keine andere Gestalt als die der Persönlichkeit genügen könne.

Theismus und Pantheismus haben seit langer Zeit um den Vorrang miteinander gestritten. Da auf der spekulativen Stufenleiter der Pantheismus dem Theismus gegenüber der nächstliegende Standpunkt ist, darf es uns nicht wundern, dass die Pantheisten im allgemeinen spekulativ stärker waren als die Theisten. Der Pantheismus ist eine notwendige Durchgangsstufe, welcher wir vor allem die Immanenzlehre verdanken. Erst nachdem diese, sowie der transzendente Realismus unverlierbar fest-

gestellt waren, konnte ein spekulativer Theismus mit Hilfe der spekulativ gewonnenen theistischen Momente mit Aussicht nach Anerkennung auch von seite der Wissenschaft ringen. Neben dem Pantheismus hat zugleich ein transzendenter Individualismus stets sich zur Geltung zu bringen versucht, worin die gefühlsmässige Überzeugung des Menschen, dass seine Seele ein reales Subjekt sei, ihren Ausdruck gefunden hat. Der Versuch, den transzendenten Individualismus auf einer ursprünglichen Mehrheit substantieller Monaden zu begründen, wie wir solchen bei LEIBNIZ finden, war nicht widerspruchslos durchführbar. LESSING und HERDER traten nur intuitiv für den transzendenten Individualismus ein, ohne den Versuch zu machen, denselben spekulativ zu begründen. Die neueren spekulativen Vertreter desselben, BAHNSEN, MAINLÄNDER und HAMERLING, sowie auch DU PREL und HELLENBACH sind mehr oder weniger atheistisch, und steht bei ihnen der transzendente Individualismus in der Luft. Derselbe findet seine spekulative Begründung nur in der Konstatierung des aussergöttlichen Willens, womit zugleich der Schritt vom Pantheismus zum Theismus getan ist und der Pantheismus sich als überwundene Stufe darstellt.

Den transzendenten Individualismus mit dem Theismus zu verbinden und beide spekulativ zu begründen, hat vor mir jüngst KARL PETERS in seinem Werke „Weltwille und Willenswelt" unternommen. Auch PETERS erkennt die Notwendigkeit der Annahme eines ursprünglichen zweiten Prinzips ausser Gott an, doch sieht er, in Anlehnung an PLATON, den Raum als dieses zweite Prinzip an, was aber von vielen Punkten, welche diese Annahme unerklärt lässt, abgesehen, schon deshalb nicht richtig ist, weil der Raum, ebenso wie die Zeit, nichts Reales ist. — Ohne es zu wissen und zu wollen, hat nun HARTMANN dadurch, dass er die Nichterfüllung des unendlichen Prinzips Wille durch das Logische nachwies und zugleich das Alogische als ein mit dem Logischen gleich ursprüngliches Prinzip zeigte, die Vorbedingung zur Begründung einer polyistischen Willensmetaphysik und des Theismus gelegt. Ob er sich selbst dazu aufschwingen wird, angesichts des nur logischen Willens Gottes den alogischen Willen als einen aussergöttlichen zu erfassen und damit seinen konkreten Monismus, welcher schon von anderer Seite und aus anderen Gründen als eine Vorstufe zu einem spekulativ begründeten Theis-

mus bezeichnet worden ist, zu diesem heraufzuführen, entzieht sich meiner Beurteilung. HARTMANN würde damit den dunklen Schatten, welchen die nach seiner eigenen Aussage ablösbare und durch eine andere ersetzbare Spitze seiner Gedankenpyramide auf die vielen wertvollen metaphysischen Bausteine wirft, welche er, über KANT und über HEGEL weit hinausgehend, mit grosser spekulativer Veranlagung in rastloser Arbeit herbeigeschafft hat, entfernen; er würde damit den grössten aller Siege errungen haben. Sollte er diesen Weg nicht einschlagen, dann würde die weitere spekulative Durchführung des Theismus bald über ihn hinwegschreiten. KORWAN aber hat nur den aussichtslosen Versuch unternommen, von einer unhaltbaren Hartmannschen Position aus den Pantheismus zu verteidigen.

Das Raumproblem.

(Eine unparteiische Kritik der Metageometrie.)

Von **W. Pailler.**

Motto: Die Welt könnte nicht bestehen, wenn sie nicht so einfach wäre. (Goethe.)

In der „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik", Band 122, II, pag. 119, finde ich einen begrüssenswerten Passus: „Auch die metageometrischen Spekulationen sind nicht möglich, ohne vorausgesetzten, und zwar Euklidischen Raum."

So will ich hier im ersten Teile an der Metageometrie Kritik üben und in der zweiten Hälfte für die Euklidische Geometrie positive Werte geben.

I.

Ich betone folgende gewichtige Bedenken gegen die Nichteuklidische Geometrie:

1. In der Geometrie verhält sich jede gerade Linie analytisch so, als ob sie nur einen unendlich fernen Punkt hätte (Ld I pag. 33)[1], d. h. als ob das Parallelenaxiom EUKLIDS Gültigkeit hätte. Werden nun trotzdem jeder Geraden 2 unendliche Punkte zuerkannt (in der Nichteuklidischen Geometrie), so ergibt

---

[1]) Ld = Dr. LINDEMANN, Vorlesungen über Geometrie von CLEBSCH I. und II. Band, Leipzig 1876.

2. die Gleichung der hyperbolischen Geometrie, welche das Doppelverhältnis von 4 Punkten in seiner Abhängigkeit von den gegenseitigen Entfernungen dieser Punkte darstellt, einen offenkundigen Widerspruch mit der analogen Gleichung in der parabolischen (Euklidischen) Geometrie, so dass selbst die Metageometriker zugeben müssen, man könne daraus schliessen, es sei überflüssig, bei der Annahme zweier Punkte zu verharren (Ld II, 1, pag. 467).

3. Es führt die analytische Geometrie zu der analytischen Tatsache, dass alle unendlich fernen Punkte der Ebene auf einer unendlich fernen Geraden liegen (was nach 1. die Gültigkeit der Euklidischen Geometrie erweisen würde), und eben diese Tatsache wird dazu benutzt, den Sätzen der projektiven Geometrie (von der man zum Aufbau der Nichteuklidischen Geometrie ausgeht) allgemeine Gültigkeit zu geben (Ld I, pag. 67).

4. In der Nichteuklidischen Geometrie hängt jede Gerade von einer Konstanten k ab, wie in der Euklidischen Geometrie die Kurven (zweiter Ordnung).

5. Der Euklidische Raum ist nach Ansicht der Metageometriker ein Grenzfall und besitzt z. B. als Teil (!) eines Raumes von 4 Dimensionen Existenz. Da aber die Gültigkeit des Euklidischen Raumes allgemein erwiesen ist, sobald sie nur in einem Falle zugegeben wird, so würde damit die Nichteuklidische Geometrie hinfällig (Ld II, 1, pag. 533; II, 1, pag. 551).

6. In der elliptischen (Nichteuklidischen) Geometrie schliessen zwei Gerade einen Raum ein (Ld II, 1, pag. 528). Damit wird die Grundvoraussetzung der projektiven Geometrie (auf der ja doch die Nichteuklidische Geometrie aufgebaut ist): „Eine Gerade ist durch zwei Punkte bestimmt" hinfällig (Ld II, 1, pag. 434). (In der hyperbolischen Geometrie träfe man den gleichen Widerspruch darin, dass jede Gerade die unendlichferne Gerade in zwei Punkten schneidet. Die Metageometriker aber beheben diesen Widerspruch damit, dass sie statt der unendlichfernen Geraden [Kurve erster Ordnung] eine Kurve zweiter Ordnung annehmen.)

7. Beim Aufbau der Nichteuklidischen Geometrie wird die Voraussetzung gemacht, „dass sich jede gerade Linie durch Drehung um einen ihrer Punkte mit sich in Lage und Richtung zur Deckung bringen lasse" (Ld II, 1, pag. 443). Mit welchem Rechte entnimmt man solche oder ähnliche Voraussetzungen unserer

Anschauung, wenn ihr verwehrt wird, beliebige Kreise als möglich zu denken (wodurch das Parallelenaxiom Euklids bereits erwiesen wäre), oder wenn sie, in den Folgerungen des elliptischen Systems, glauben muss: „Die elliptische Ebene wird durch eine beliebige Gerade nicht in zwei Teile getrennt; jeder Punkt auf der einen Seite liegt zugleich drüben“ (Ld II, 1, pag. 527). Man sieht auch hieraus wieder, jede Metawissenschaft ist mystisch. Und die Mathematik, die Hüterin der Logik, lässt es zu, dass die Geometrie über solche äussere Widersprüche leichthin sich wegfindet, mit der Begründung, es finde sich in den Nichteuklidischen Systemen kein innerer Widerspruch. Als ob, wenn man das Unendliche weit, weit draussen sucht und behandelt, ein Widerspruch dagegen sich im Innern finden liesse!

II.

Es ist nicht sehr schwer zu kritisieren, — man soll Besseres dafür geben.

Hier handelt es sich um einen Beweis für Euklids V. Forderung: „Werden zwei Gerade von einer dritten geschnitten und sind die inneren Winkel, welche sie an einer ihrer Seiten mit den beiden geschnittenen Geraden bildet, zusammen kleiner als zwei Rechte, so sollen die beiden geschnittenen Geraden, ins Unendliche verlängert, auf der Seite, wo diese Winkel liegen, schliesslich zusammentreffen.“

Je nachdem man nun „Parallele Gerade“ definiert als

a) Gerade, welche keinen Punkt gemeinsam haben (Euklids Definition) oder
b) Gerade, welche in der Unendlichkeit einen Punkt gemeinsam haben (Desargues' Definition), hat man zwei verschiedene Beweisverfahren einzuschlagen.
c) Hierzu kann sich noch ein drittes Beweisverfahren aus der projektiven Geometrie gesellen.

Diese drei leicht verständlichen Beweise (Elementarbeweise) wollen wir im folgenden aufstellen:

A.

Erklärung.

Wenn eine Gerade AC parallel zu der Geraden BE ist, so muss es durch den Punkt A andere Gerade geben, welche die Gerade BE schneiden, wie dies bei der Geraden AB ganz sicher

der Fall ist. Je mehr sich die schneidende Gerade der Lage der Geraden AC nähert, um so kleiner wird der Winkel werden, den die Gerade AC mit der die Gerade BE schneidenden Geraden bildet.

Insbesondere muss es eine schneidende Gerade AD geben, welche die Grenzlage aller schneidenden Geraden repräsentiert, die wir daher Grenzgerade heissen und die, solange die Definition a) gilt, einen Punkt D mit BE gemeinsam haben muss, weil sie BE schneiden soll, während AC keinen Punkt mit BE gemeinsam hat, weil sie parallel BE sein soll.

Hier sind also Grenzgerade und Parallele wohl unterschieden. Die Definition a) betont also das Reale im Kontinuitätsbegriffe, weshalb wir hier im Gegensatz zu Definition b) auf kleinste Winkeleinheiten δ stossen, die ja eigentlich 0^0 betragen müssten, hier aber von 0^0 verschieden sein und grösser, d. h. eine endliche Grösse sein müssen. (S. Figur 1.)

Es sei gegeben

1. Gerade HC parallel BE [unter Winkel CAB + Winkel ABE $= 2r - \alpha$ (entgegen Euklids V. Forderung)],

2. Gerade AD Grenzgerade zu BE [unter Winkel DAB + Winkel ABD $= 2r - \alpha - \delta$ (auf Grund der Definition a)].

I. Behauptung: $\sphericalangle$ CAD muss die kleinste Winkeleinheit δ sein.

Beweis: Gäbe es einen kleineren Winkel, so müsste die Gerade AX entweder parallel BE (nach Dat. 1 unmöglich) oder AX Grenzgerade zu BE sein (nach Dat. 2 unmöglich). Mithin ist Winkel CAD $= \delta$ (kleinste, unteilbare Winkeleinheit) q. e. d.

Es sei gegeben 3. DF parallel CH [unter Winkel HAD + Winkel ADF $= 2r - \beta$ (Folgerung aus der hyperbolischen Geometrie)].

4. Gerade AG durch den Punkt A gelegt unter Winkel HAG $= \delta$ (kleinste Winkeleinheit).

II. Behauptung: AG muss DF in G schneiden.

Beweis: Schnitte sie nicht, so wäre AG parallel DF (nach Dat. 3 unmöglich). Mithin schneidet AG die Gerade DF, und zwar als Grenzgerade zu DF, da ja Winkel HAG $= \delta$ ist (Lehrs. I).

III. Behauptung: Dat. 1 ist falsch.

Beweis: Man denke sich durch A gelegt Gerade YX parallel FD, so müsste nach Dat. 1 Winkel DGA kleiner als Wechselwinkel YAG sein. Da nun nach Dat. 4 Winkel HAG = δ und nach Thes. I. Winkel JAH = δ (als Scheitelwinkel zu CAD) ist, so fällt YX mit JD zusammen, d. h.

Gerade YX schneidet FD q. e. d.

Ist aber Wechselwinkel YAG kleiner als Winkel JAG, so fällt entweder die Parallele YX auf die Gerade HC, in welchem Falle sofort die Hypothese der parabolischen Geometrie Platz greift und somit die Hypothese der hyperbolischen Geometrie (Dat. 1) widerlegt ist (q. e. d.) oder es fällt YX mit GA zusammen, was unmöglich ist, da dann YX die Gerade FD in G schneiden würde. q. e. d.

Es bliebe somit der einzige Ausweg für die hyperbolische Geometrie, zwei kleinste Winkeleinheiten anzunehmen, was aber gegen Euklids V. Grundsatz: „Totum parte maius" verstiesse. Mithin ist für die Definition a) die einzige Möglichkeit der Euklidischen Geometrie erwiesen.

B. (S. Figur 2.)

Erklärung: Wenn eine zu der Geraden BE parallele Gerade AC einen Punkt D in der Unendlichkeit mit BE gemeinsam hat, so ist diese Parallele AC zugleich Grenzgerade zu der Geraden BE. Damit, dass beiden Geraden der Punkt D zukommt, ist nämlich die Bedingung des „Schneidens" (Zusammentreffens) einer Grenzgeraden erfüllt, damit, dass der Winkel CDE = 0^{0} angenommen wird, die Bedingung des „Nichtschneidens" einer Parallelen. Diese Definition b) betont einseitig das „Transcendentale" im Continuitätsbegriffe, weshalb man hier im Gegensatz zu Definition a) auf einen Winkel von 0^{0} (der ja eigentlich kein Winkel ist), geführt wird: Das Unbefriedigende in jeder der beiden Definitionen für sich wird durch die bzw. andere Definition aufgehoben.

Es sei gegeben

1. Gerade ACD parallel Gerader BED,
2. Gerade ACD Grenzgerade zu Gerader BED.

Behauptung: Winkel CFG + Winkel FGE = 2 r.

Beweis: Man lege durch D eine Senkrechte zu CD = LDK,

so ist LDK senkrecht zu ED (da Winkel CDE = O° ist), folglich ist

1. Winkel GDF + Winkel FDK = Winkel FDK,
2. Winkel GDF + Winkel GDL = Winkel GDL.

Wenn nun Gerade AD eine von Gerader BD in bezug auf den unendlich fernen Punkt D unterschiedene Gerade ist, so sind in D zwei verschiedene Lote AD und BD zu der Geraden KL möglich. Das verstösst gegen Euklids 13. Lehrsatz des I. Buches, wonach auf jeder Geraden nur 1 Lot möglich ist, und somit gegen Euklids V. Grundsatz: „Das Ganze ist grösser als sein Teil".

In der hyperbolischen Geometrie kommt der Geraden AD ausser D der unendlich ferne Punkt X zu, der Geraden BD aber ausser D noch der unendlich ferne Punkt Y. Folglich sind hier DX und DY tatsächlich zwei verschiedene Lote, was nach obigem unmöglich ist. Damit fällt die Nichteuklidische Geometrie.

In der parabolischen (Euklidischen) Geometrie aber kommt der Geraden AD sowohl wie der Geraden BD ausser D noch der unendlich ferne Punkt Z gemeinsam zu, und da eine Gerade durch zwei Punkte bestimmt ist, so ist Gerade ZACD und Gerade ZBED in bezug auf den unendlich fernen Punkt D eine und dieselbe Gerade. Es ist somit auf KL in D nur 1 Lot möglich, wie dies hier der Fall ist, und gegen Euklids V. Grundsatz liegt hier also kein Verstoss vor.

Lege ich somit durch Gerade BE eine beliebige Gerade JH so ist

Winkel JGD Nebenwinkel zu Winkel HFD

folglich Winkel DFG + Winkel FGD = 2r. q. e. d.

Der Einwand FG sei eine Strecke, folglich Gerade AC nicht ein und dieselbe Gerade wie BE, fällt damit, dass der unendlich ferne Punkt D in bezug auf die endlich nahen Punkte F und G mit dem unendlich fernen Punkte Z zusammenfällt, folglich die Gerade AC im Endlichen sehr wohl von Gerader BE unterschieden sein kann, da ja eine Gerade durch einen Punkt noch nicht bestimmt ist.

Somit ist Euklids V. Forderung erwiesen.

C. (S. Figur 3.)

Trotzdem bereits mit A und B alles erwiesen ist, werden sich die Metageometriker auf die projektive Geometrie steifen, um nicht die hundertjährige Arbeit hervorragender Männer zum Teile vergeblich getan zu wissen.

Mit dem Begriffe eines Winkels verknüpfen wir immer die Vorstellung zweier Punkte und eines Doppelpunktes, um eben die Richtung der beiden zusammentreffenden Geraden zu bestimmen. Bei einem Winkel O° werden die zwei einfachen Punkte ebenfalls zu einem Doppelpunkte, so dass wir hier zwei Doppelpunkte haben, von denen je ein einfacher jeder der beiden Geraden zukommt. Die beiden Geraden fallen also zusammen. Da nun in der projektiven Geometrie im positiven unendlichen Punkte C (vgl. Ld II, 1, pag. 435ff.) die Geraden O C und A C unter einem Winkel von O° zusammentreffen, so verstiesse die Annahme zweier unendlich ferner Punkte für jede Gerade gegen die Grundvoraussetzung der projektiven Geometrie, wonach eine Gerade durch 2 Punkte bestimmt ist. Denn jeder der Geraden O C und A C kommen die beiden Doppelpunkte zu, folglich müssen beide Gerade identisch in bezug auf den unendlich fernen Punkt C sein, d. h. es ist nur die Euklidische Geometrie möglich, es müssen also alle durch O' gezogenen Hilfsgeraden die Gerade A C treffen.

Wenn dies der Fall ist, so gibt die projektive Geometrie die Eigenschaften der Unendlichkeit sehr charakteristisch wieder, nämlich, dass man

1. Der Unendlichkeit beliebig nahe kommen kann, ohne sie je zu erreichen,

2. in der Unendlichkeit die Summe aller Punkte vereinigt nnd noch übertroffen denken kann.

In dem unendlich fernen Punkte C trifft dies auch bei der Nichteuklidischen Geometrie zu. In dem imaginären (negativen) unendlich fernen Punkte dagegen treffen wir diese Eigenschaften nur dann wieder, wenn das Euklidische System Gültigkeit hat. In der hyperbolischen Geometrie dagegen kann man für den imaginären unendlich fernen Punkt stets einen Nachbarpunkt bestimmt angeben, und die Richtung eines zweiten Nachbarpunktes ebenfalls bestimmen.

Fordert man gar noch die 2. Eigenschaft der Unendlichkeit auch für die imaginäre Hälfte, so ist es eine Leichtigkeit, die hyperbolische Geometrie umzustossen. Allein diese Entwicklungen würden hier zu weit führen. Man kann dann nämlich beweisen, dass Punkt O der projektiven Geometrie auf die Gerade $O' - \infty$ fällt, worauf sofort alle durch O' gezogenen Hülfslinien die Gerade C A schneiden müssen, und somit die Euklidische Geometrie die einzig mögliche ist.

Hier soll aber gezeigt werden, dass die Beziehung zwischen den Punkten der projektiven Geometrie keine umkehrbare (Ld II, 1, pag. 436) ist sowie die Annahme der hyberbolischen Geometrie richtig wäre, dass nämlich nicht alle durch O' gehenden Hülfslinien die Gerade A C schneiden (Ld II, 1, pag. 442).

Voraussetzung. (S. Fig. 3.)

1. Gerade O' Ω Grenzgerade zu C Ω.

2. $\sphericalangle O Q^{-\infty+1} O' > O^0$ (Hypothese der hyp. Geometrie).

Thes. Gerade O' Ω ist nicht Grenzgerade C Ω (d. h. Dat. 1 ist falsch).

Analyse: Ein Schnittpunkt ist unerreichbar, heisst: Der Schnittpunkt liegt im Unendlichen (Desargues).

Beweis: Wenn Gerade O' Ω Grenzgerade zu C Ω (Dat. 1) und $\sphericalangle O Q^{-\infty+1} O' > O^0$ (Dat. 2) ist, so muss Gerade O $Q^{-\infty+1}$ über $Q^{-\infty+1}$ hinaus verlängert die Gerade C Ω in Z wirklich im Endlichen schneiden, weil sonst Dat. 1 oder 2 falsch wäre.

Folglich liegt Schnittpunkt Z im Endlichen (Folgg. a).

Da O' Ω Grenzgerade ist, so liegt Schnittpunkt Ω im Unendlichen $= -\infty$.

A. Entweder käme dem Schnittpunkt Z ein beliebig grosser endlicher Wert $-x$ zu.

In diesem Falle ergeben sich von Z nach C insgesamt $-x + \infty = + \infty$ Punkte (da $-x$ im Verhältnis zu $+\infty$ verschwindet, d. h. keine Mehrung oder Minderung bedeutet).

Daraus ergibt sich für $-x$ der Wert $= O$. Folglich läge O dem Werte $-\infty$ benachbart, da nach den Beziehungen des Systems Z benachbart Ω liegt. Daraus ergibt sich $Z\Omega = -\infty = 1$, was ein offenbarer Widerspruch wäre.

Mithin ist Dat. 1 falsch.

B. Oder es käme dem Schnittpunkt Z der unendlich grosse Wert $-\infty + 1$ zu.

Dann kommt Y der unendlich grosse Wert $-\infty + 2$ zu u. s. f.

Von allen diesen Punkten mit unendlich hohem Werte aus ist Punkt $A = O$ unerreichbar, da ja um Summe O zu geben, die Summe $-\infty + 1 + x$ den Wert $x = + \infty - 1$ ergeben muss, so dass x ebenfalls ein unendlich grosser Wert ist. Da nun $A = O$ gegeben ist, so wäre, nachdem A von Z aus unerreichbar ist, auch Z von A aus unerreichbar (Umkehrung), mithin läge Z

Figuren zu den drei Elementarbeweisen des II. Abschnittes.

Fig. 1.

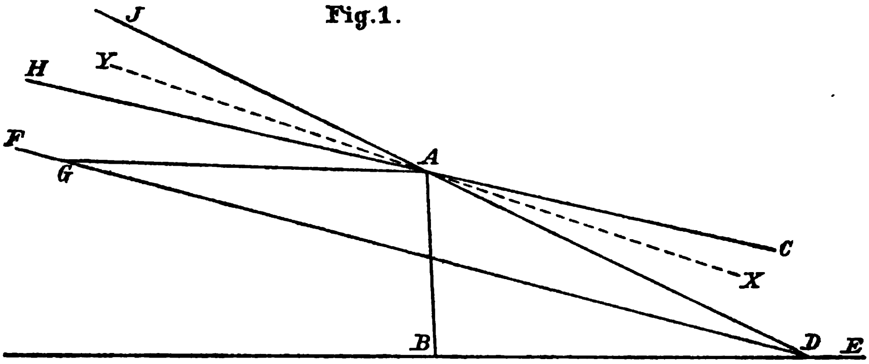


Fig. 2.

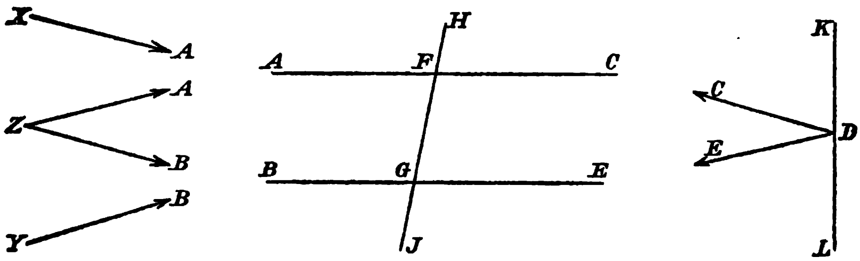
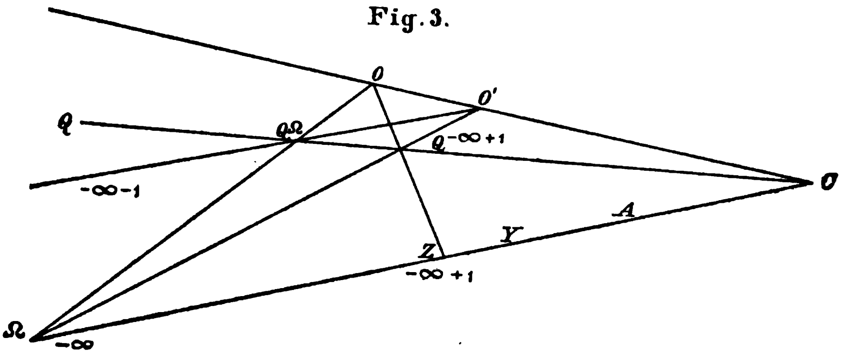


Fig. 3.



Vergleiche: Lindemann, „Clebsch's Vorlesungen über Geometrie II, 1".
Abschnitt: Projektive Geometrie.

bereits im Unendlichen (n. Analyse). Dies wäre ein Widerspruch mit unsrer Folgerung a.

Mithin ist Dat. 1 falsch.

Somit ist auch durch die projektive Geometrie die Unmöglich-

keit der hyperbolischen Geometrie erwiesen, und es dürften alle Beweise zusammen, immerhin nicht leichthin übersehen werden, zumal ja doch der Euklidische Raum durch die Erfahrung gegeben ist.

Damit glaube ich meinen II. Teil und damit die Abhandlung beschliessen zu können und die metageometrischen Spekulationen als Spekulationen genügend charakterisiert zu haben.

Bericht über die italienische philosophische Literatur der Jahre 1903 und 1904.

Von **Chr. D. Pflaum.**

I. Geschichtliches.

Mit den Grundzügen der Weltauffassung im Bhagavadgîta befasst sich eine kleine Arbeit von ORESTE NAZARI, dem Professor für Sanskrit an der Universtiät Palermo, „La concezione del mondo secondo il Bhagavadgita“ (Pavia 1903, Succ. Bizzoni. 24 Seiten). Ihr Hauptwert liegt in der reichlichen Zitierung der Quelle.

Ein literarisch sehr gründlich orientiertes Buch über EMPEDOCLES bietet EMILIO BODRERO, „Il principio fondamentale del sistema di EMPEDOCLE. Studio preceduto da un saggio bibliografico e dalla traduzione dei frammenti EMPEDOCLEI“ (Roma 1904. Ermanno Loescher & Co. 173 Seiten. Preis 4 Lire.) Der Verfasser gibt zuvörderst eine Bibliographie und eine auf die Textausgabe MULLACHS (nicht auf dessen Konjekturen) gegründete Übersetzung der Fragmente. In der Hauptsache erörtert er alsdann, dass man bisher an EMPEDOCLES mit inadäquaten Kriterien herangetreten sei und mit Unrecht Misstrauen gegen die bezüglichen Referate des ARISTOTELES gehegt habe, dass mithin die geltenden Anschauungen über die Begriffe des EMPEDOCLES von den Elementen, den Kräften, dem seelischen Geschehen und dem Göttlichen erheblich modifiziert werden müssen. Seines Erachtens

hat auch das Gedankengebäude des EMPEDOCLES ein eignes, beherrschendes und allenthalben sich äusserndes Prinzip: zweifach ist die Entstehung der Dinge, zweifach der Tod, Kraft und Stoff; es sind zu unterscheiden materielle Elemente und Kräfte, ideelle Elemente und Kräfte, Körper und Seelen, elementare Götter und spirituale Götter. Mit diesem Dualismus hat sich EMPEDOCLES, so vertritt der Verfasser, in logischer Beziehung zu den ihm voraufgegangenen und zeitgenössischen griechischen Philosophen befunden, dieselben indes weit überholt und für die Arbeit PLATOS und ARISTOTELES Bahn gebrochen.

Der griechischen Philosophie sind ferner gewidmet ein in der „Rivista di filosofia e scienze affini" erschienener Aufsatz von FRANCESCO MOFFA, „L'etica del Democrito" (Bologna 1904. 41 Seiten), dem man bei aller Anerkennung der grossen Belesenheit und Gründlichkeit des Verfassers kaum nachsagen kann, dass er unsre Kenntnis erweitert oder das herrschende Urteil modifiziert, sodann eine Broschüre von LUIGI ANDREA ROSTAGNO, „Ancora del naturalismo del Socrate. Appunti" (Turin 1904. G. B. Petrini. 16 Seiten. Preis 0,60 Lire), die mit Bezug auf die bezüglichen Arbeiten von CHIAPPELLI dartut, was aus der Apologie PLATOS, aus DIOGENES LAERTIUS und SENECA zur Beleuchtung des Themas noch zu entnehmen ist, und endlich der erste Teil eines Buches von demselben Verfasser über „Le idee pedagogiche nella filosofia cinica e specialmente in Antistene" (Turin 1904. Carlo Clausen. 61 Seiten. Preis 1,50 Lire). Der vorliegende Teil dieses Buches behandelt im besondern die Erziehung in ihren allgemeinen Merkmalen und die Geistesbildung, während der zu erwartende Teil die familiäre, soziale, ethisch-religiöse, physische, intellektuelle, ästhetische Erziehung im Sinne der Kyniker betreffen soll. Die Arbeit JOËLS hat den Verfasser von vornherein und im einzelnen sehr beeinflusst, und JOËLS Angaben und Wertungen begegnen so ungemein häufig, dass man wohl sagen darf, dass dieser Teil des Buches nur eine — infolge des Rückgangs auf die Quellen immerhin nicht ganz wertlose — Ausweitung von JOËLS Werk ist.

In mehreren Beziehungen interessant ist eine philologisch genaue Untersuchung über PETRARCAS, sowie der ihm nächststehenden Zeitgenossen Kenntnis der Dialoge PLATOS, die GIOVANNI GENTILE unter dem Titel „I dialoghi di Platone posse-

duti dal Petrarca" in der „Rass. crit. d. lett. ital." (Bd. IX. Neapel 1904. Giannini e figli. 27 Seiten) veröffentlicht hat. In der Bibliothek PETRARCAS befanden sich sechzehn oder noch mehr Bücher PLATOS, mit deren Inhalt er selbst — durch BARLAAM im Griechischen unterrichtet, sowie vermittelst lateinischer Übersetzungen — zwar nur unvollkommen, aber immerhin so vertraut war, dass er seinen Zeitgenossen, die nur den TIMÄUS kannten, weit voraus war.

Eine gut geschriebene, selbständige Darstellung der Persönlichkeit und Leistung des FRANCESCO SANCHEZ bietet ein Buch von CESARE GIARRATANO, „Il pensiero di Francesco Sanchez" (Neapel 1903. Luigi Pierro e figlio, Preis 2 Lire). Im biographischen Teile ist bemerkenswert die Verwerfung sämtlicher bisheriger Annahmen über das Geburts- und Todesdatum; der Verfasser begnügt sich mit der Behauptung, dass die Geburt zwischen 1540 und 1550 und der Tod zwischen 1612 und 1621 erfolgt ist. Der Hauptteil ist eine gut disponierte Wiedergabe der erkenntnistheoretischen und kritischen Ansichten des SANCHEZ, wie sie sowohl in seinen positiven als namentlich in seinen gegen die Scholastik gerichteten polemischen Arbeiten zum Ausdruck kommen. Er enthält keine neue These, aber ist die Basis der Behauptung des Verfassers, dass SANCHEZ im Gegensatz zu AGRIPPA VON NETTESHEIM und MONTAIGNE und seiner Schule als methodischer und sozusagen provisorischer Skeptiker, dem es mit seiner Skepsis auf nichts mehr als auf Verbesserung des Wissens ankommt, anzusehen ist und insofern BACO und DESCARTES den Weg gewiesen hat.

Zur Kenntnis von GIAMBATTISTA VICO und dessen geschichtlicher Bedeutung leistet einen sehr schätzbaren Beitrag BENEDETTO CROCE, der, wie ich in meinem vorigen Literaturbericht erwähnt habe, auch die These aufgestellt und begründet hat, dass VICO und nicht BAUMGARTEN als eigentlicher Gründer der Ästhetik anzusprechen sei. Unter dem Titel „Bibliografia Vichiana, contenente, nella parte I, il catalogo delle edizioni e traduzioni e dei mss. delle opere di Giambattista Vico; nella parte II, quello dei giudizii e lavori storico-critici intorno al Vico sino all' anno corrente; nella parte III, lettere inedite del Vico e al Vico, documenti e altri scritti inediti o rari, e varie appendici illustrative. Saggio presen-

tato all' Accademia Pontaniana nelle tornate del 1, 7 e 15 novembre 1903" (Neapel 1904. Amministrazione della „Critica" XII und 128 Seiten. gr. 4⁰. Preis 4 Lire) hat er eine wohlgeordnete Masse von bibliographischen Angaben sowie teils unediertes, teils schwer zu erlangendes Material zur Lebens- und Arbeitsgeschichte Vicos herausgegeben. Eine gute Reproduktion des in der Accademia dell' Arcadia existierenden und von einem verloren gegangenen Gemälde von F. Solimena herrührenden Porträts von Vico leitet das Buch ein. Es erhellt übrigens aus der Zusammenstellung des Verfassers, über deren Vollständigkeit ich allerdings kein Urteil habe, dass man sich seither in Deutschland verhältnismässig recht wenig mit Vico befasst hat.

Der 12. Februar 1904 ist zwar auch in Italien nicht gerade übersehen, indes ebenso im öffentlichen Leben wie in der literarischen Betätigung doch nicht sonderlich betont worden. Die paar Aufsätze, die Kant und seinem Werke von Italienern gewidmet worden sind, haben teils überhaupt keinen, teils einen rein didaktischen Wert. Auch eine grössere Arbeit über Kant und im besondern über die geschichtlichen Voraussetzungen und die sachliche Bedeutung von Kants Erkenntnistheorie, die Erminio Troilo unter dem Titel „La dottrina della conoscenza nei moderni precursori di Kant" (Turin 1904. Fratelli Bocca. X und 304 Seiten. Preis 5 Lire) veröffentlicht hat und die durch eine empfehlende Vorrede von Roberto Ardigo eingeführt wird, bietet in keiner Hinsicht etwas Bedeutsames oder Neues. Der Verfasser hat sich fleissig, wenn auch nicht eben erschöpfend und nur zum teil unter unmittelbarer Benutzung der ersten Quellen und der bezüglichen kommentierenden Literatur, mit Baco und sogar mit Galilei, mit Descartes, Leibniz, Wolff und Berkeley, mit Locke und Hume sowie mit einigen kleineren Geistern beschäftigt, deren Doktrinen untereinander und mit einigen Lehrsätzen Kants verglichen, um endlich herauszubekommen, dass es ihm scheine, als wäre mit Kants a priori die von der „modernen Wissenschaft" gestützte Position Humes keineswegs überwunden. Um den Leser aber nicht hoffnungslos zu entlassen, drückt der Verfasser seinen Glauben aus, dass es nunmehr an der Zeit wäre, eine wissenschaftliche, objektive und definitive Erkenntnistheorie zu schaffen, und lässt ahnen, dass er selber gewillt sei, Hand an dieses Werk zu legen. Inzwischen schenkt er uns noch eine Monographie über

die Erkenntnistheorie SPENCERS, „La dottrina della conoscenza di Herbert Spencer" (Bologna 1904. Zamorani e Albertazzi. Aus der „Rivista di filosofia e scienze affini" 46 Seiten), die darlegen will, wie SPENCER der direkte Gegensatz zu KANT und der Erkenntnistheoretiker für den modernen Geist sei, wenngleich auch ihm allerlei Schwächen für Mythisches, d. h. für alles, was in das positivistische Blickfeld des Verfassers nicht eingeht, anhaften. Im Hinblick auf die obengenannte definitive Erkenntnistheorie stellt auch SPENCERS Leistung für den Verfasser nichts mehr als den Ausgangspunkt dar.

Eine erheblich wertvollere Untersuchung über SPENCER enthält eine Schrift von V. ERMINIO JUVALTA, „La dottrina delle due etiche di H. Spencer e la morale come scienza" (Pavia 1904. Success. Bizzoni. „Rivista filosofica" I, II, III. VII u. 75 Seiten). Im Anschluss an seine, in meinem vorigen Jahresbericht angezeigte „Prolegomeni a una morale distinta della metafisica" sucht der Verfasser die Kriterien von SPENCERS Unterscheidung zwischen absoluter und relativer Ethik aufzuzeigen und auf der Basis von Ausführungen über das Normative zu erweisen, dass es angemessener ist, zwischen „reiner Gerechtigkeitsethik" und „angewandter Gerechtigkeitsethik" oder zwischen „reiner Sympathieethik" und „angewandter Sympathieethik" zu unterscheiden.

Sehr schätzbar ist ferner eine Ende 1904 publizierte Arbeit über die Determination und die theoretische und praktische Tragweite des Individualismus nach der Prägung JOHN STUART MILLS: A. L. MARTINAZZOLI, „La teoria dell' individualismo secondo John Stuart Mill" (Mailand 1905. Ulrico Hoepli. VIII und 352 Seiten. Preis 4,50 Lire). Es handelt sich hier zugleich um eine Untersuchung, inwieweit MILL trotz des vorwiegend individualistischen Charakters seiner Grundbegriffe und entgegen seiner Absicht doch auch als eine der Säulen des Sozialismus anerkannt werden muss, in Anbetracht nämlich seiner vornehmlich analytischen Denkweise, seiner unzulänglich fundierten Auffassung vom Ursprung und Zweck des Staates, seiner vagen und schwankenden Entwicklungsidee und seiner oszillierenden Psychologie sowie einer Reihe von einzelnen Momenten. Als Prinzipien, die MILL hauptsächlich herausgestellt hat, werden hier angesprochen: der Anteil des Individuums am sozialen Fortschritt und die Notwendigkeit der Freiheit.

Ansehnliche Ausführungen verschiedener Art zur Geschichte der Philosophie nebst einigen Anregungen zu ihrer praktischen Förderung bringt auch der Bericht über die Verhandlungen der Sektion für Geschichte der Philosophie und der Religionen des Anfang April 1903 in Rom abgehaltenen internationalen Kongresses der Historiker: „Atti di Congresso Internationale di scienze storiche. Vol. XI. Atti della sezione VIII, storia della filosofia, storia della religione. (Rom 1904. Ermanno Loescher & Co., XVI und 266 Seiten. Preis 6 Lire). Giacomo Barzellotti erörtert die Notwendigkeit, in der Geschichte der Philosophie namentlich für die Periode von der Renaissance bis Kant dem Umstande gebührend Rechnung zu tragen, dass auch der Philosoph durch sein „Milieu“ bestimmt ist. Adolf Lasson bestreitet nicht nur eine solche Notwendigkeit, sondern erachtet sie überdies als schädlich für den philosophisch-wissenschaftlichen Charakter der Geschichte der Philosophie. Über den theoretischen Wert der Geschichte der Philosophie verbreitet sich ferner in positiver und literarisch orientierter Weise ALESSANDRO CHIAPPELLI, demzufolge die Geschichte der Philosophie am angemessensten im Sinne einer Einleitung in die Philosophie zu betreiben ist. Derselbe Autor bietet eine Abhandlung über die ägyptischen Elemente in der Kosmogonie des THALES. BALDASSARE LABANCA legt die Zwecke der Bibel dar und zeigt ausführlich, wie die „christliche Philosophie“ bei sämtlichen Autoren sich auf die Bibel gründet und von vornherein methodisch verfehlt ist und sein muss. G. B. MILESI verweist auf die Beziehungen der Philosopheme des PYTHAGORAS, DEMOCRITOS, GALILEI und BORELLI zu den modernen mechanistischen Theorien. GIACOMO TAURO will die Geschichte der Pädagogik als induktiven Teil der Erziehungswissenschaft behandelt wissen.

In spezifisch italienisches Gebiet des philosophischen Arbeitsfeldes führt uns eine Vorlesung von GIOVANNI GENTILE-Neapel ein: „La rinascita dell' idealismo“ (Prolusione letta nella R. Univers. di Napoli il 28. II. 1903. Neapel 1903. Tessitore e figlio. 23 Seiten. Preis 1 Lire). Nach einer Skizze der mannigfaltigen philosophischen, wissenschaftlichen und dogmatisch-religiösen Strömungen der letzten Zeit spricht der Verfasser von einem Neu-

erstehen eines Idealismus, der keine Grenzen anerkennt und sich ebenso dem kritischen Idealismus oder dem Neo-Kantianismus wie dem Naturalismus und dem Mystizismus und dem Materialismus entgegenstellt, eines monistischen Idealismus, der indes der Dualität von Natur und Geist voll Rechnung trägt. Der Idealismus, zu dessen tüchtigsten Vertretern in Italien GENTILE selbst zu rechnen ist, bedeutet das Bemühen, die Einheit der Sinnlichkeit und der Ideen, der Natur und des Geistes begreiflich zu machen, und zwar unter Ausnutzung des Begriffs einer teleologischen Entwicklung.

Der innern Ausbildung eines solchen Idealismus ebenso wie der Durchdringung aller geistigen Arbeit mit idealistischem Geiste widmet sich eine neue Zeitschrift, deren Herausgeber BENEDETTO CROCE ist und unter deren Mitarbeitern GIOVANNI GENTILE eine hervorragende Stelle einnimmt: „Critica. Rivista di letteratura, storia e filosofia“ (erscheint alle zwei Monate. Erstes Heft ist vom 20. Januar 1903. Umfang der Hefte etwa 80 Seiten. Abonnementspreis für den Jahrgang 9 Lire. Einzelne Hefte kosten 1,50 Lire. Geschäftsstelle der „Critica“ in Neapel, Tribunali 390). Die Zeitschrift enthält vornehmlich Kritiken über bedeutsame literarische Erscheinungen und philosophische, wissenschaftliche und künstlerische Tendenzen, die bei aller Schärfe der Negation ein lebhaftes Bemühen zur Aufzeigung alles Guten und jeder fruchtbaren Anregung erkennen lassen. Sie hat sich nebenher vorgesetzt, das Material für eine Geschichte der literarischen und wissenschaftlichen italienischen Leistungen während der letzten fünf Jahrzehnte vorzubereiten und selbst ein Schema dieser Geschichte zu entwerfen. Aus den Beiträgen ist an dieser Stelle zuvörderst herauszuheben die Kennzeichnung der Philosophie in Italien seit 1850 aus der Feder von GIOVANNI GENTILE (I, 2, 3, 4, 5, 6. II, 4, 5. III, 2), auf die ich unten noch des nähern eingehen werde. Im übrigen sind hier bemerkenswert: Kritiken über einige neueste deutsche Arbeiten zur Ästhetik von B. CROCE, die nebenher seine im vorigen Jahresbericht besprochenen ästhetischen Anschauungen gegen andersartige zu betonen und zu verteidigen streben, aber dies doch nur bis zu einer petitio principii an der Schwelle des psychologischen Erfahrungsbereichs vermögen (I, 3, 4. II, 4. III, 1); eine Kritik der „Völkerpsychologie“ Wundtscher Prägung von B. CROCE, die dieser „Völkerpsychologie“ aus mehreren Gesichtspunkten das Existenzrecht abstreitet (I, 4); Ausführungen über

den Thomismus in moderner Fassung aus Anlass der Arbeiten von EUCKEN und M. DE WULF, aus der Feder von GENTILE, die auf entschiedene Ablehnung des thomistischen Prinzips herauskommen (I, 5, III, 3).

Eine dankenswerte Unterweisung über die letzten Perioden der philosophischen Arbeit in Italien bietet uns GENTILE ausser in der oben zitierten Serie von Aufsätzen in einem Buche von leider unorganischem Gefüge, das den Titel trägt „Dal Genovesi al Galluppi. Ricerche storiche" (Neapel 1903. Verlag der „Critica". XV und 383 Seiten. Preis 10 Lire). Der Verfasser hat geglaubt, in Anbetracht der politischen Territorialordnung und der kulturellen Scheidung der Stämme in Italien während der in Rede stehenden Zeit von der Mitte des 18. bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts sich auf die Philosophen Neapels beschränken zu dürfen und zu sollen; er bemerkt, dass die Philosophie in Neapel eine stetige empirische Tendenz innehalte und in der Regel ausschliesslich von wissenschaftlichen Interessen bei ihren Untersuchungen sich leiten lasse, während hingegen in der gleichen Periode die Philosophie im nördlichen Italien (von GERDIL bis GIOBERTI) idealistisch, und zwar im Sinne der religiös-kirchlichen Dogmen geartet gewesen sei und deren Begründung und Befestigung vornehmlich im Auge gehabt habe. Die beiden ersten Kapitel des Buches behandeln ANTONIO GENOVESI (1712—1769) und dessen philosophisch ansehnlichsten, indes trotzdem recht oberflächlichen und höchstens wegen seiner Äusserungen in bezug auf Soziologisches und Kulturelles bemerkenswerten Schüler MELCHIORRE DELFICO (1744—1835); wir lernen die Abhängigkeit GENOVESIS namentlich von LOCKE kennen und erfahren, dass er im Verfolg seines Empirismus auch zu einigen Thesen gelangt ist, die sich mit denen KANTS nahezu decken. Das dritte Kapitel gilt CARLO LAUBERG (1762—1834), einem in der Haltung auf philosophischem Gebiete dem DELFICO nahe verwandten, in der geistigen Potenz diesem aber überlegenen Manne, aus dessen Thesen ausser den der Bekämpfung des französischen Materialismus gewidmeten herausgehoben zu werden verdient, dass uns keiner unserer Sinne über die Existenz der äusseren Objekte informieren könne sowie dass die Weise der allerdings anzuerkennenden Existenz der äusseren Objekte nicht unseren Begriffen von ihr zu entsprechen brauche, wie sehr auch immer unsere Empfindungen den von den Objekten auf uns gemachten Eindrücken,

die doch nur der Ausdruck der Beziehung dieser Objekte zu uns und nicht der Ausdruck des Seins dieser Objekte an sich seien, entsprechen mögen. Eine verhältnismässig sehr umfangreiche Studie (Kap. IV) widmet der Verfasser dem PASQUALE BORRELLI (1782 bis 1849), dem er eine seither verkannte Bedeutung in der philosophischen Entwicklung des südlichen Italiens beimisst, eine Bedeutung, die allerdings mehr seiner hervorragenden sozialen Stellung und seinem sozusagen vielseitig agitatorischen Bemühen zugunsten philosophischer Betrachtungen zuzuschreiben ist als seiner in groben Missverständnissen KANTS und in einer kurzsichtigen Verwendung des Kraftbegriffs für die Ideologie bestehenden originalen Leistung. Einen sehr nachhaltigen Einfluss der französischen und englischen Philosophie haben all die genannten Autoren erfahren, und er zeigt sich sogar als der massgebende in den moralphilosophischen Arbeiten von FRANCESCO PAOLO BOZZELLI (1786 bis 1864), mit dem sich Kap. V befasst; wäre übrigens dieser BOZZELLI mit der deutschen Literatur vertrauter gewesen, als er war, so hätte er im Jahre 1825 kaum behauptet, dass man noch immer die Moral unter der vagen Form einer Sammlung zersplitterter Beobachtungen behandle anstatt nach Art einer wahren philosophischen Wissenschaft; sein moralphilosophischer Kardinalsatz war, dass das einzige Motiv aller menschlichen Handlungen die angenehme Empfindung des Künftigen ist, ein Satz, mit dem er auch Ursprung und Wesen aller gesellschaftlichen Verhältnisse und Einrichtungen in bisweilen sehr scharfsinniger und geistreicher Weise zu erklären sich mühte. Nach einer Besprechung der italienischen Wortführer einer mit den Argumenten der Schotten arbeitenden ablehnenden Kritik des Materialismus, der DRAGONETTI, SELVAGGI, WINSPEARE und GALLUPPI (Kap. VI), geht der Verfasser auf die positive Leistung des PASQUALE GALLUPPI (1770—1846), des sogenannten grossen Reformators der italienischen Philosophie, in Kap. VII genauer ein, zeigt uns, wie aus dem freilich keineswegs immer zureichend legitimierten und konsequenten Gegensatz gegen KANT und aus der Anlehnung an LOCKES Empirismus GALLUPPIS Psychologie und Erkenntnistheorie ihre wesentliche Eigentümlichkeit bekommen hat, wie er jedoch den Sensualismus und den Spiritualismus dogmatischer Haltung gleichermassen zu überwinden und in Italien eine neue spekulative Periode zu inaugurieren vermocht hat, in der das italienische Denken, „belebt von den

4*

vitalsten Ideen der deutschen Philosophie, in Rosmini und Gioberti sich zu einer Höhe erhebt, wie sie von den Italienern seit den grossen Denkern der Renaissance nicht mehr erreicht worden ist." Im vierten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts war, wie Kap. VIII dartut, im südlichen Italien der Eklektizismus französischer Manier Mode und literarisch ansehnlich vertreten. Eklektisch war namentlich auch Ottavio Colecchi (1773—1847), einer der besten italienischen Kenner und Künder der Kantischen und nachkantischen deutschen Philosophie seiner Zeit (Kap. IX), für den sich der Bereich der Philosophie auf Ideologie und Psychologie beschränkte und der die Aufnahme von Hegels Doktrin vorbereitete; in einem Anhang gibt der Verfasser noch eine Anzahl unedierter kleiner literarischer und privater Äusserungen Colecchis. — Von den Philosophen nach 1850 hat Gentile in der „Critica" bis jetzt behandelt die „Skeptiker" Giuseppe Ferrari, Ausonio Franchi, Bonaventura Mazzarella und den „Platoniker" Terenzio Mamiani. Ferrari ist, wie aus den Ausführungen erhellt, trotz seiner Skepsis in der Erkenntniskritik und allerlei Sophistereien doch sehr positivistisch in seiner Begründung und Normierung soziologischer Verhältnisse, Franchi ein Skeptiker im Rahmen der Doktrin des heiligen Thomas, Mazzarella ein mystischer Skeptiker, der die Gedanken Ferraris und zugleich Kants und sogar Hegels in abstruse Verbindungen gebracht hat; Mamiani ist seiner Absicht nach der Fortsetzer der von Rosmini und Gioberti ausgehenden philosophischen Tradition, der im besondern einen wesentlich nach Plato gedachten Idealismus mit den recht naiv von ihm determinierten erfahrungswissenschaftlichen Bestrebungen in Einklang bringen zu können sich einbildete und sich ganz besonderer Mittel zur literarischen Propagierung dieser seiner Einbildung bediente. — — Allenthalben erkennt man einen sehr weitgehenden Einfluss der deutschen Philosophie auf die italienische, die bis auf sehr wenige Ausnahmen derart unselbständig und unsystematisch ist, dass man sie als philosophische Vulgärliteratur bezeichnen dürfte. Dass der deutsche Einfluss übrigens sich auch gegenwärtig noch erhält, zeigt die neueste Literatur, am flagrantesten die der italienischen Übersetzung von Haeckels „Welträtseln" vorausgeschickte „Einleitung" von Enrico Morselli, dem bekannten Anthropologen und Psychiater, unter dem Titel „Sulla filosofia monistica in Italia"; sie zeichnet sich durch ungefähr dieselben Eigen-

schaften aus wie die Doktrin des „Philosophen“ Haeckel und hat ebenso wie diese ihre gründliche Abfuhr (in einer Kritik von Gentile in II, 5 der „Critica“) bereits erlebt.

II. Erkenntnistheorie und Naturphilosophie.

Als ersten Teil einer „Einleitung in die Metaphysik“ bietet eine historisch-kritische und systematische erkenntnistheoretische Studie der erste Band des Werkes von Piero Martinetti, „Introduzione alla metafisica. I. Teoria della conoscenza“ (Turin 1904. Carlo Clausen. VIII und 496 Seiten. Preis 10 Lire). Der Verfasser hat seine referierenden Ausführungen, die sich durch fachliterarische Gründlichkeit und Umsicht sowie durch gute Disposition auszeichnen, von den kritischen und systematischen im Rahmen der einzelnen Probleme gesondert. In dieser Form behandelt er nach einigen Auseinandersetzungen über den Begriff von Philosophie und Metaphysik sowie einige ihrer allgemeinen geschichtlichen und gegenwärtigen Bedingungen „die sinnliche Erkenntnis“ und die „rationale Erkenntnis“. Des Verfassers Begriff der Philosophie schliesst sich eng an denjenigen Wundts an; von der Metaphysik im besondern, die sich bei dem Verfasser einigermassen mit der Philosophie zusammenschiebt, sagt er, dass sie den Inhalt der in den einzelnen Wissenschaften systematisierten und der persönlichen Erfahrungen vereinheitliche und so das Wesen und die letzte Einheit der Dinge erkenne. Die reinste und einzige absolut gewisse Erfahrung, von der alle Erkenntnis auszugehen habe, vertritt der Verfasser, ist die des Bewusstseins, und zwar des Bewusstseins im Sinne eines bewussten Komplexes, der betrachtet werden kann sowohl unter dem Gesichtspunkte der Vielheit der Inhalte wie unter dem der diese Inhalte zusammenfassenden Einheit; diese Erfahrung bietet zugleich die intuitive Gewissheit der (empirischen) Realität des Subjekts und der Aussenwelt, und zwar in dem Sinne, dass die Aussenwelt Vorstellung und die Vorstellung Aussenwelt ist. Das Erkennen, erklärt der Verfasser, ist stets und auf jeder Stufe ein objektives Erkennen, ein Erkennen und ein Sein zu gleicher Zeit; die Wirklichkeit, die wir erkennen, ist ein Akt unsers Denkens, aber dieser Akt ist der konstitutive Prozess dieser selben Wirklichkeit: das, was ich die Welt nenne, ist derselbe Prozess meines Bewusstseins betrachtet in seiner objektiven Vielheit, ist der kon-

krete Inhalt meines Bewusstseins isoliert von der zugehörigen subjektiven Einheit. Das gilt, sagt der Verfasser, ebenso für das sinnliche wie für das rationale Erkennen; auch die höchsten Konstruktionen des logischen Denkens sind, so bekennt er, unvollkommene Ausdrücke einer Wirklichkeit, deren absolute Einheit jedes Bewusstsein übersteigt. In seiner Erörterung der „sinnlichen Erkenntnis" legt der Verfasser auf die in der gekennzeichneten ersten Gegebenheit enthaltenen Prinzipien der Einheit und fortschreitenden Synthese nahezu ausschliesslich Gewicht und verbleibt im Bereich des Formalen und Abstraktesten, ohne irgendwo einer originalen Auffassung Ausdruck oder einer alten Auffassung originalen Ausdruck zu geben. Die Abschnitte über die „rationale Erkenntnis" halten sich gleichfalls — und dies vielleicht in Konsequenz der Annahme des Verfassers, dass die Erkenntnistheorie eine Art kritischer Einleitung oder negativer Vorarbeit zu dem positiven Werk der Metaphysik zu sein habe — im Bereich des Formalen, suchen indes den Ergebnissen der modernen analytischen Psychologie Rechnung zu tragen; was der Verfasser hier über Zeit und Raum, Formen a priori, mathematische und logische Wahrheiten, Kausalität, Identität, psychologische und logische Kategorien und Prozesse sowie das Intelligible vorbringt, legt Zeugnis ab von seinem gründlichen und besonnenen Studium der direkt zugehörigen grossen Literatur und einer gewissen systematischen Konsequenz im Dienste idealistischer Auffassung, ist aber doch nirgends zureichend, uns weiter zu bringen. Mit dieser Konstatierung soll das Verdienst des Verfassers, eine literarisch auf der Höhe stehende, ebenso historisch gelehrte wie das aktuelle Interesse anregende „Einleitung" in die Metaphysik gegeben zu haben, nicht geschmälert sein.

Gleichfalls die Erkenntnistheorie betrifft eine der vier Schriften, die mir aus der Feder von B. VARISCO vorliegen, nämlich „La Conoscenza. Studi" (Pavia 1904. Success. Bizzoni. XIV und 234 Seiten). In der „Einleitung" nennt der Verfasser folgende Hauptsätze seiner Weltauffassung: 1. Es existiert eine äussere physische Welt, d. h. es ereignen sich physische Geschehnisse unabhängig von dem Bewusstsein des Beobachters. 2. Das physische Geschehen ist in jeder Phase determiniert. 3. Das physische Geschehen ist frei von aller Rationalität und aller Zweckmässigkeit. 4. Im physischen Geschehen gibt es messbare Grössen, die so-

genannten Energien. Die Summe der Energien ist unveränderlich, d. h. kann weder zu- noch abnehmen in einem Teil des Raumes, ohne in gleichem Masse ab- oder zuzunehmen in einem andern Teile des Raumes. 5. Jedes physische Geschehnis erfolgt zwischen Elementen, die physisch unveränderlich sind. (Hypothetisch). 6. Im Verlauf der physischen Geschehnisse, an denen es beteiligt ist, erleidet jedes Element eine innere Abwandlung, die sich vollzieht ohne irgend welchen Verbrauch physischer Energie und die ein psychisches Geschehnis ist. 7. Die psychischen Tatsachen, die also in einem Element determiniert sind, verbinden sich untereinander nach einem ebenso strengen Determinismus, wie es der physische ist, in welchem jedoch irgend welche quantitative Permanenz nach Analogie der unter 4 gekennzeichneten nicht erkennbar ist. 8. Das Ich ist eine Komplikation psychischer, in einem und demselben Element determinierter (vgl. 6) und untereinander verbundener (vgl. 7) Geschehnisse; das Bewusstsein ist also im letzten Grunde determiniert von dem physischen Geschehen. Mit anderen Worten, es ist ein Produkt des Organismus; jedoch muss jedes Element eine ursprüngliche psychische Potenzialität besitzen, oder es muss ihm eine solche assoziiert sein, denn nur unter dieser Bedingung determinieren die physischen Geschehnisse Psychisches und vielleicht ist sie sogar in gewissem Sinne Bedingung für das physische Geschehen. 9. Ein Element wird sich, da es physisch unveränderlich ist, physisch immer in derselben Weise verhalten, wie auch immer sein innerer Zustand sein möge. Mithin ist das ihm assoziierte Psychische ohne Einfluss auf das physische Geschehen. Es ist also auch unser Wille nicht wahrhaft Ursache unserer äusseren Handlungen. Diese werden von unserm Körper vollzogen. Die von unserm Körper bei der Handlung verausgabte Energie wird im Bewusstsein merkbar als Determinante jenes psychischen Geschehnisses, das Wollen heisst. — Derlei Sätze — ich habe sie so ausführlich wiedergeben zu sollen geglaubt, um „Missverständnisse“, denen Varisco zu begegnen so häufig das Unglück hat, nicht aufkommen zu lassen — in der Einleitung zu erkenntnistheoretischen Studien sind wahrlich nicht geeignet, ein günstiges Vorurteil für diese zu zeitigen. In der Tat handelt es sich in den Aufsätzen über Bewusstsein und Wirklichkeit, konsequenten Idealismus, die Ideen, das reine Denken, Denken und Wirklichkeit sowie über Metaphysik, die das Buch zusammen-

fasst, nicht eigentlich um erkenntnistheoretische Bemühungen, vielmehr um mitunter sehr scharfsinnige und originell formulierte Ausführungen, deren Ergebnisse nach der positiven oder negativen Seite dasselbe versichern, was in den oben genannten Grundsätzen explicite oder implicite behauptet ist.

Verdienstlicher sind die Schriften VARISCOS zur Naturphilosophie. In einer einleitenden Schrift „Introduzione alla filosofia naturale“ (Rom-Mailand 1903. Societa editrice „Dante Alighieri“. 56 Seiten. Preis 1 Lira) verbreitet sich der Verfasser darüber, dass es die Aufgabe der Naturphilosophie sei, die „äussere Erfahrung“ zu systematisieren und dass sie diese Aufgabe ohne Rücksicht auf alle sonstigen philosophischen und psychologischen Angelegenheiten lösen könne und solle, wofür dann allerdings — wie er anerkennt — die Geltung ihrer Lösungen eine relative und ihr Arbeitsfeld ein beschränktes bleibe. Nichtsdestoweniger enthält das Buch „Studi di filosofia naturale“ (Rom-Mailand 1903. Soc. ed. „Dante Alighieri“ IX und 286 Seiten. Preis 3 Lire) vornehmlich Ausführungen allgemein-philosophischer und psychologischer Art, wie sie aus dem Bereich der Naturphilosophie gemäss der eignen Determination der Verfassers ausgeschlossen sein sollen. Über ihren Inhalt im einzelnen sowie über die physikalischen und naturphilosophischen Auseinandersetzungen und die hauptsächlich Physiker betreffenden polemischen Gänge hier Bericht zu erstatten, glaube ich mir — wiederum namentlich in Rücksicht auf die obige Mitteilung der Grundsätze und die Verwandtschaft dieser Veröffentlichung mit früheren des Verfassers — versagen zu dürfen. Die Themen lauten: Physik und Metaphysik; die Tatsachen und die Ideen; Wirklichkeit und Schein; Wissenschaft und Mechanismus; die natürlichen Ursachen; Vergleich des Ursache-Begriffs des Verfassers mit dem von HUME, KANT und SIGWART. Die Schrift „Forza ed energia“ (Pavia 1904. Success. Bizzoni. 52 Seiten) endlich ist eine Auseinandersetzung mit OSTWALD über die richtigeren Begriffe und Ausdrucksweisen von Materie, Kraft und Energie. Der Verfasser plädiert hier u. a. für einen weitgehenden Ersatz von „Energie“ durch „Kraft“ und gibt im übrigen eine sehr eingehende und bedeutsame Kritik der ganzen Philosophie OSTWALDS, eine Kritik, die zugleich die Theorie VARISCOS selbst sehr prägnant herausstellt.

Eine sehr instruktive Arbeit über die zeitgenössische franzö-

sische Philosophie des Indeterminismus, die zugleich eine sachliche Behandlung des Problems von der Bedeutung der Annahme des Zufalls sein will, bietet ADOLFO LEVI unter dem Titel „L'indeterminismo nella filosofia francese contemporanea. La filosofia della contingenza" (Florenz 1904. Bernardo Seeber. X und 300 Seiten. Preis 4 Lire). Als Einleitung gibt der Verfasser eine Skizze der allgemeinen Züge des französischen Denkens im 19. Jahrhundert, erörtert sodann die Gedankengänge von SECRÉTAN, RENOUVIER und RAVAISSON als den Philosophen der Freiheit sowie hauptsächlich den Gedankengang von EMILE BOUTROUX, den er als den Vermittler zwischen der Philosophie der Freiheit und der Philosophie des Zufalls ansieht; anhangsweise behandelt er noch OLLÉ-LEPRUNE. Der Hauptteil ist der Philosophie des Zufalls in Beziehung auf die Psychologie, Erkenntnistheorie und Ethik, d. h. den Ansichten von BERGSON, REMACLE und JEAN WEBER, und in Beziehung auf die logischen, mathematischen und physikalischen Wissenschaften, d. h. den Ansichten von MILHAUD, TANNERY und POINCARÉ, gewidmet. Der Verfasser unterscheidet eine anti-intellektualistische und eine intellektualistische Zufallsphilosophie und kommt zu dem Schluss, dass weder die eine noch die andere wirklich in der Lage sei, andere als negative Resultate für das Ganze der theoretischen Weltbetrachtung und der Lebensgestaltung (Skeptizismus und Amoralismus) zu zeitigen.

Aus dem Gedankengange der Zufallsphilosophie herausgelöst sind Ausführungen über das Sprechen als Bedingung des Irrtums, des unzulänglichen Verständnisses, des nur einseitigen Ausdrucks usw., die G. PREZZOLINI unter dem Titel „Il linguaggio come causa d'errore. H. Bergson" veröffentlicht (Florenz 1904. G. Spinelli & Co. Bibliotheca del „Leonardo" No. 2. 28 Seiten. Lex.-8. Preis 1 Lire). Es heisst bezeichnender Weise zu Anfang der sehr geistreichen und, wie wohl sie Kennern des Sprachproblems und der sprachkritischen Literatur nichts Neues bzw. Wahreres sagt, allgemein lesenswerten Schrift: „Die Worte gehören zu unseren Feinden; und wofern ein Philosoph spricht, sind sie sogar unsere grössten Feinde."

III. Psychologie.

Eine Kennzeichnung der wissenschaftlichen Arbeit im Bereiche der Psychologie, insoweit sie von Italienern geleistet wird, bieten die Berichte über die Verhandlungen des letzten Psychologenkongresses in Rom, auf die hier zu verweisen ich nicht unterlassen möchte. Auch ein anderes, nichtliterarisches Zeichen für die Bedeutung der Psychologie in Italien scheint mir an dieser Stelle bemerkenswert: der Versuch des Unterrichtsministeriums, den neuen Lehrplan der Elementarschule durchgreifend gemäss den Ergebnissen der wissenschaftlichen Psychologie zu gestalten.

Dass die Psychologie ein ähnliches Verhältnis zur Philosophie habe wie etwa die Naturwissenschaften zur Naturphilosophie, dass die Psychologie der Basierung und Ergänzung durch philosophische bzw. metaphysische Untersuchung bedürfe, ist das Leitmotiv eines Buches von Giovanni Cesca, „L'attività psichica. Studio di psicologia filosofica" (Messina 1904. Vincenzo Muglia. 182 Seiten. Preis 4 Lire.) Der Verfasser grenzt empirische und philosophische Psychologie derart voneinander ab, dass er der empirischen die „subjektive und objektive" und experimentelle Beobachtung des seelischen Geschehens sowie die Analyse der psychischen Phänomene und die Aufzeigung der die Bildung der psychischen Komplexe beherrschenden Gesetze zuweist, während die philosophische über das von der Erfahrung unmittelbar Gegebene hinausgehen und die Voraussetzungen, Bedingungen, Faktoren und den Wert der psychischen Phänomene untersuchen soll, um so das psychophysische Subjekt und die psychische Aktivität bei ihren verschiedenen Äusserungsweisen zu determinieren. Indessen, man kann über diese Opportunitätsangelegenheit sehr wohl anderer Meinung sein und dem Verfasser doch einräumen, dass er unter der Marke „philosophische Psychologie" eine sehr schätzbare kritische Arbeit gegen vorherrschende Begriffe und Richtungen darbietet, die nur bisweilen selbst sich stark anfechtbarer dogmatischer Argumente bedient und bereits geöffnete Türen einrennt. Wertvoll erscheinen mir die Ausführungen über die psychische Erfahrung, die psychische Aktivität, die Organisation der psychischen Komplexe und die psychische Entwickelung. Nebenbei: der Verfasser zitiert noch die 2. Auflage von Wundts „Grundz. d. physiol. Psychol.", die doch von der

heute vorliegenden 5. Auflage wahrlich qualitativ und quantitativ bedeutend differiert.

Reiner, modern-empirischer, mit dem Materialismus liebäugelnder Psychologe müsste gemäss CESCAS Ansichten N. R. D'ALFONSO genannt werden. Nach D'ALFONSO, der seine Auffassung neuerdings systematisch in der zweiten Auflage „Lezione elementari di psicologia normale" (Turin 1904. Fratelli Bocca. 192 Seiten. Preis 3 Lire) darlegt, haben Anatomie und Physiologie die Bedingungen und Faktoren des seelischen Geschehens aufzuzeigen, und er glaubt, die Genesis der Seele aus der Genesis des organischen Lebens überhaupt zureichend entwickeln zu können. Seele bedeutet bei ihm so viel wie Energie des Organismus, organische Aktivität, Funktion, die Einheit von Ernährung, Verbrauch, Empfindlichkeit und Bewegung. Er sagt von der „psychischen Funktion" in ihrer höchsten Vollendung, dass sie sei ein vollkommenes und spezialisiertes Sinnessystem, vermöge dessen man „die Empfindung von allen Dingen der Welt" in der Mannigfaltigkeit ihrer Attribute haben kann und dem eine „äquivalente Bewahrung aller von dem Individuum während seiner Geschichte erlebten sinnlichen Bilder entspricht", dass ferner, „diese unendliche zuerst gewissermassen gehäufte und konfuse Menge von Bildern" „werden könne" „ein kleiner geordneter und gebundener Kosmos entsprechend dem Kosmos und dem Gefüge, das die äussere Natur darbietet", dass „auf ähnliche Weise" „eine ausserordentliche Vielheit von Bewegungen" zustande komme, „die, in innigster Verbindung mit dem zentralen psychischen Zustand" sind und diesen in allen Hinsichten und auf vielfache Weise äussern. Es ist in Anbetracht dieser Determinationen nicht verwunderlich, dass es dem Verfasser nicht die mindeste Schwierigkeit macht, von der speziellen Beschreibung des Nervensystems ohne weiteres zur speziellen Behandlung der psychischen Aktivität überzugehen. Was er zur Charakteristik dieser und ihrer Genesis im einzelnen auseinandersetzt, ist zumeist sehr schätzbar und dem neuesten Stande der bezüglichen Forschungen genügend, — es kommt nur eben darauf an, dass man sich bei der Würdigung dieser Charakteristik all der Bedenken gründlich entschlägt, die man gegen die Nervenpsychologie überhaupt und die Konsequenzen aus den obigen Determinationen der „psychischen Funktion" im besonderen hegt. — Ebenso steht es um

eine Schrift von D'ALFONSO über „psychologische Vererbung": „Pregiudizi sulla eredità psicologica (genio, delinquenza, follia). Considerazioni riassuntive" (Rom 1904. Soc. editr. „Dante Alighieri." 57 Seiten. Preis 1,50 Lire.) Hier dreht es sich zuvörderst natürlich um den „Instinkt", zu dem der Verfasser auch die eigentlichen menschlichen psychischen Betätigungen — er nennt als solche die perzeptiven, repräsentativen, logischen, leidenschaftlichen, volitiven, künstlerischen und die sprachlichen — rechnet, insofern dieselben spontan ohne voraufgehende spezielle Erziehung, wenngleich in primitiver und roher Form geschehen und das sie bedingende körperliche Organ vom Beginne des Lebens an gegeben und ausgebildet ist. Die Vererbung von Psychischem beschränkt der Verfasser alsdann auf die spezielle und lediglich „potentielle psychische Aktivität" alias Konstitution des Nervensystems, und er räumt ein, dass alle psychische Aktivität, die Erziehungsprodukt ist und ein individuelles Gepräge besitzt, nicht vererblich ist, und dies um so weniger, je eigenartiger und höher sie ist. Was der Verfasser von Vererbung von Genialität und Geisteskrankheit sagt, ist konsequent zur Grundannahme.

Bedeutung für den wissenschaftlichen Fortschritt darf eine auf neue Forschungen gegründete Arbeit von SANTE DE SANCTIS über die mimische Äusserung der Denkvorgänge in Anspruch nehmen. Unter dem Titel „La mimica del pensiero. Studi e ricerche (Palermo 1904. Remo Sandron. Piccola Enciclopedia del Secolo XX, Bd. IX. 208 Seiten. Preis 2 Lire) veröffentlicht er unter Beigabe bildlichen Materials sehr umsichtig kompilierte und durch Experiment gewonnene Daten über den Ausdruck des tierischen und menschlichen, kindlichen, normalen und pathologischen seelischen Geschehens, namentlich im Stadium der Aufmerksamkeit, — Daten, deren Wichtigkeit für die Physiologie grösser, aber auch für die Psychologie gross ist. Der Verfasser kommt zu dem Ergebnis, dass das Vorstellen und Denken im Antlitz des erwachsenen Menschen einen spezifischen, von dem der Gefühle unterschiedenen Ausdruck hat, dass es hauptsächlich in der okularen mimischen Zone lokalisiert ist und in der Aktion der drei übrigens auch aus anderen Ursachen funktionierenden mimischen Muskeln der okularen Zone besteht; dass ferner die Mimik des Denkens und der Aufmerksamkeit eine individual- und

stammesgeschichtliche Entwicklung hat, in deren Verlauf die mimische Zone an verschiedenen erheblich ausgedehnten Partien des Körpers und im besonderen des Gesichts anzutreffen ist und die Mimik selbst an Intensität abnimmt mit der Zunahme der intellektuellen Leistung.

IV. Ästhetik.

Über Ästhetik handelt nur ein Buch: ADOLFO PADOVAN, „L'uomo di genio come poeta" (Mailand 1904. Ulrico Hoepli. VIII und 376 Seiten. Preis 4 Lire.) Der Verfasser bietet, ohne sich um die Literatur zu seinem Thema zu kümmern, eine Erörterung über die Unterscheidbarkeit einer vornehmlich plastischen, einer vornehmlich malerischen und einer vornehmlich musikalischen Weise des dichterischen Schaffens und exemplifiziert diese drei Weisen nicht ohne Glück hauptsächlich an den Dichtungen von DANTE und CARDUCCI bzw. PETRARCA und PASCOLI bzw. METASTASIO. Plastisch nennt der Verfasser eine Poesie, wenn der Vers synthetisch, die Strophe rasch und gedrängt, dicht und konzis ist; malerisch, wenn sie reich an chromatischen Worten, an geschickt wiedergegebenen Bildern und Gesichtspunkten ist; musikalisch, wenn der Dichter auf den Klang, die Harmonie der Verse und auf Bewegung das grösste Gewicht legt und viel Adjektiva und klangvolle Wörter verwendet. Zu diesen Unterscheidungen kommen noch belanglose, auf phraseologische Konversations-Psychologie fundierte Ausführungen über das Wesen von Genie und Talent.

V. Soziologie.

ADOLFO RAVÀ behandelt in einem Buche „La classificazione delle scienze e le discipline sociali" (Rom 1904. Ermanno Loescher & Co. IX und 172 Seiten. Preis 2,50 Lire) das dankbare Problem von der Klassifizierung der Wissenschaften mit besonderer Rücksicht auf die soziologischen Postulate, und zwar historisch und aktuell. Das Kriterium, das er annimmt, ist, dass die Erkenntnis eine Beziehung zwischen einem erkennenden Subjekt und einem erkannten Objekt ist und dass somit die wesentlichen Unterschiede zwischen den Erkenntnisformen abhängen von den verschiedenen Arten der Beziehung. Offenbar, sagt der Verfasser, gibt es drei Arten von Beziehungen zwischen Subjekt und Objekt der Erkenntnis: entweder ist das Objekt ganz ver-

schieden vom Subjekt, oder es ist identisch mit dem Subjekt, oder es ist weder völlig identisch noch völlig verschieden vom Subjekt; im ersten Falle haben wir die Wissenschaft von der Aussenwelt, die Naturwissenschaften, im zweiten Falle die Psychologie, im dritten die Wissenschaften von der sozialen Welt. Unter der Voraussetzung, dass das kennzeichnende Moment für das Soziale „die Handlung" ist, unterscheidet der Verfasser sodann die Wissenschaften von der sozialen Welt folgendermassen: solche, die die Handlungen und ihre Erzeugnisse studieren, um in ihnen eine Gesetzmässigkeit aufzuzeigen (Sprachwissenschaft, Nationalökonomie, gewisse Teile der Statistik); solche, die die menschlichen Handlungen in ihrer individuellen Gegebenheit studieren (Geschichte aller Art); solche, die den Wert der Handlungen zu beurteilen suchen, um Normen für sie aufzustellen (Ethik, Jurisprudenz). Auch der Philosophie lässt der Verfasser die Existenzberechtigung als einer Disziplin der höchsten Wertungen und Normen und der für alle Wissenschaften massgebenden Kriterien; der Soziologie im besonderen gibt er auf zu untersuchen, ob und in welchem Sinne von sozialen Gesetzen gesprochen werden und wie man sie entdecken kann, welches die allgemeingültigen sozialen Begriffe und Gesetze sind und welche Bedeutung sie haben.

Wissenschaftliche Soziologie zu determinieren, sucht unter Darlegung sowohl sachlicher wie formaler Argumente eine sehr scharfsinnige Schrift von CESARE RIVERA: „Determinismo sociologico. Saggio critico d'un programma di sociologia scientifica" (Rom 1903. Federico Setth. 116 Seiten. Preis 3 Lire.) Der Verfasser ist überzeugt, dass die gesamte Funktion des kollektiven Lebens gebunden ist an eine konstante Grundform und von aus dem wissenschaftlichen Determinismus begreifenden Gesetzen und Gesetzsystemen beherrscht ist. Unter der Wissenschaftlichkeit des Determinismus versteht der Verfasser, dass die verschiedenen Grade der Beziehung des „objektiven Substrats des Gesetzes" zu dem Gesetze selbst in Rechnung gestellt werden; d. h. in dem mathematischen Determinismus fällt das Objekt der Notwendigkeit mit der logischen Determination zusammen, auf den höheren Skalen des Determinismus aber entfernt sich das Objekt der Determination immer mehr von der Determination selbst, so dass im biologischen und psychologischen

Gebiet von einer sehr vagen und labilen Determination des Objekts, die der Annahme einer Willensfreiheit den weitesten Spielraum lässt, die Rede sein darf. Eine wissenschaftliche Soziologie könnte nach dem Verfasser sich nur mit dem Studium der konstanten und notwendigen Funktionen der Sozietät oder deren typischer Anwendungen befassen und müsste bei der Beweglichkeit und Mannigfaltigkeit der Entwicklungsziele und des historischen Fortschritts das geschichtliche Leben ganz ausser ihrem Bereich lassen. Diese Soziologie, führt der Verfasser aus, „die sich nicht auf eine soziale Logik reduziert in dem Sinne einer reinen und einfachen Übertragung der Kategorien des menschlichen Verstandes auf die Vergesellschaftung mehrerer Individuen, hat nicht historischen Charakter, wie sehr sie auch mehr aus der Kombination von Erscheinungselementen psychisch-soziologischer Natur resultiert als aus dem wenngleich organischen Komplexe denkender Individuen, die als gleichwertig und kommensurabel angesetzt werden und nur als Bedingung und objektives Substrat in Betracht kommen". Der Philosophie setzt der Verfasser in bezug auf das soziale Geschehen die Aufgabe, in der Entwicklung der verschiedenen sozialen Tatsachen die mannigfachen Äusserungsweisen der menschlichen Aktivität, deren wechselseitiges Band, deren Struktur und integrale Evolution zu erkennen, die Lebensbedingungen der Gesellschaft, die Lebensphasen, deren kennzeichnende Merkmale, die Gesetze ihrer Aufeinanderfolge und die künftig mögliche Entwicklung zu skizzieren.

Die Schrift „Gli studi di psicologica e la storiografia. Appunti" von Paolino Barbati (Neapel 1903. F. Sangiovanni. 36 Seiten) behandelt einige der in Deutschland teils bereits erledigten, teils noch diskutierten Fragen nach dem Aufgabenbereich und der Methode der Geschichtschreibung und im besonderen der Nutzbarkeit der modernen Psychologie für die Interessen der Geschichte. Die Schrift, die natürlich mehr andeutet als erschöpft, und dem Kenner der deutschen Literatur nichts Neues bietet, ist bedeutsam als Anregung für die betreffenden italienischen Gelehrten, auch ihrerseits die unkritisch begangenen traditionellen Bahnen zu verlassen.

Eine literarisch vorzüglich orientierte Abhandlung über das „Rechtsgefühl" „Il sentimento giuridico" von Giorgio del Vecchio (Turin 1902. Fratelli Bocca. Aus der „Rivista italiana

per le scienze giuridiche" XXXIII, 3. 18 Seiten. Preis 1 Lire) erörtert die Bedingtheit aller idealen und historischen Formen des Rechts durch das „Rechtsgefühl". Ohne über die Genesis des „Rechtsgefühls" etwas auszumachen, lässt es der Verfasser gelten als „eine primäre und allgemeine Gegebenheit des ethischen Bewusstseins, als ein Element oder eine Seite von diesem" sowie als zugleich affektiv und ideologisch (im Sinne: ein sachliches Kriterium).

VI. Ethik.

„La metafisica nella morale moderna" von GIULIO SCOTTI (Mailand 1903. Ulrico Hoepli. Von der R. Accademia scientifico-letteraria in Mailand preisgekrönte Arbeit. XV und 343 Seiten. Preis 5 Lire.) Der Verfasser hat sich die Aufgabe gestellt, die wichtigsten Moralsysteme von KANT bis zur Gegenwart durchzuprüfen, um festzustellen, ob bei dem gegenwärtigen Stande unserer Erkenntnis eine Moral, die das praktische Verhalten nach streng wissenschaftlichen Deduktionen wirksam zu regeln unternimmt, der Einführung metaphischer Hypothesen entraten kann, sowie zu untersuchen, ob eine Physik der Sitten, wie sie von den induktiven Schulen versucht wurde, das Recht hat, logischerweise eine moralische Verpflichtung gelten zu lassen, und nicht vielmehr auf sie verzichten müsste. Er erörtert die als transzendent und kritisch von ihm bezeichneten Anschauungen von KANT, RENOUVIER und SCHOPENHAUER, die „induktiven Systeme" von JOHN ST. MILL, SIDGWICK, HERBERT SPENCER und ARDIGO, den „Spiritualismus" von ROSMINI, den „Voluntarismus" von WUNDT, den „idealistischen Naturalismus" von FOUILLÉ und GUYAU, — nebenher auch die sonstigen Moraltheoreme der Gegenwart berührend. Das Ergebnis dieser Erörterung ist das Dilemma: entweder eine wissenschaftliche Moral ohne metaphysische Daten, aber frei von Verpflichtung und nicht immer praktisch wirksam; oder eine transzendente, ultrawissenschaftliche aber verpflichtende Moral. Als eigne These vertritt der Verfasser, dass in der Ethik der Naturalismus (alias Sozial-Utilitarismus) sein Komplement im Idealismus zu suchen habe, und zwar über die Brücke einiger rationaler, moralischer und metaphysischer Glaubenssätze.

In einem bereits 1902 erschienenen, mir indes erst später bekannt gewordenen Werke „La religione morale dell' uma-

nità" (Bologna 1902. Nicola Zanichelli. VII und 584 Seiten. Preis 6 Lire) unternimmt es GIOVANNI CESCA, in Ansehung der in mehrerer Hinsicht unbefriedigenden gegenwärtigen Verhältnisse ein moralistisch-religiöses System zu statuieren, das einerseits die aus dem Charakter und den Ergebnissen der modernen Wissenschaft und kritisch-idealistischen Philosophie erwachsenen intellektuellen Bedürfnisse befriedigt und andererseits vermöge Betonung des emotionalen Elements des Religiösen unmittelbar die religiöse und moralische Kultur der gesamten Menschheit hebt. Der Verfasser erörtert mit Scharfsinn und ausgezeichneter litterarischer Umsicht die Bedeutung der verschiedenen theistischen und atheistischen Religionen sowie das vielverzweigte religiöse bzw. theologische Problem, von dem die deutsche Litteratur der Gegenwart so erfüllt ist, und lässt es dabei an Hieben gegen die Theologen aller Schattierungen nicht fehlen, ohne indes auch deren günstige historische Mission völlig zu vergessen. Das Positive, was uns der Verfasser nun darbietet, um aus ihm das neue moralistisch-religiöse System zu bauen, beschränkt sich auf „das ethische Element", welches der einzig notwendige Bestandteil der Religion sein soll. Wesentliche Merkmale dieses ethischen Elements sind die Anerkennung der Notwendigkeit der Gesellschaft und der sie ermöglichenden Normen der Solidarität und Zusammenarbeit und die Befolgung eines sehr weitgehenden Altruismus, der über alle Grenzen hinweg die Ideale der Humanität zur Verwirklichung bringt. Im übrigen deutet der Verfasser an, wie Erfahrungswissenschaft und wissenschaftliche Philosophie den Inhalt des religiösen Bewusstseins ohne weitere Ausgestaltung zu entnehmen gestatten, sagt er uns, wie die moralische Religion nicht sein dürfe und welche Folgen ihre Übung auf unser gesamtes soziales Leben zu zeitigen nicht verfehlen würde.

Als erste Bedingung einer Hebung der geistigen und sittlichen Lebensführung erachtet es GIOVANNI MARCHESINI, dass das faktische Fundament des Sittlichen von all den bewusst und unbewusst, historisch und alltäglich, vulgär und wissenschaftlich-philosophisch ihm beigesellten Fiktionen befreit erkannt werde. In diesem Sinne bietet er in seinem Buche „Le finzioni dell' anima. Saggio di etica pedagogica" (Bari 1904/05. Gius. Laterza e figli. Biblioteca di cultura moderna X. VIII. und 302 Seiten. Preis 3 Lire) eine Reihe feinsinniger und treffender Ana-

lysen der auf wissenschaftlichem, sittlichem und praktischem Gebiete anzutreffenden Denk- und Verhaltungsweisen, in deren Ergebnis er freilich mit anderweit bereits ausgesprochenen Auffassungen übereinzukommen pflegt. Im übrigen bemüht sich der Verfasser um eine psychologische, logische und ethische Charakteristik der Fiktionen und im besondern um eine Kennzeichnung der subjektiven und objektiven Bedeutung des ethischen Ideals sowie eine Kritik der Voraussetzungen, des Wesens und der Konsequenzen des Pragmatismus. Der „rationale Pragmatismus", den der Verfasser aut eigne Rechnung sodann entwickelt, basiert auf dem Postulat: „Handle so, wie wenn das, was sozial richtig ist, und sozial ein absolutes Gebot ist, auch richtig und absolut wäre für dich!" Bei der vielfach von hoher Lebensweisheit des Verfassers zeugenden Darstellung der individual- und sozialpädagogischen Normen, die der „rationale Pragmatismus" zur Konsequenz hat oder haben soll, weiss der Verfasser von seinen eignen voraufgehenden Forschungen einen rhetorisch glänzenden Nutzen zu ziehen, bringt aber ein gut Teil von Fiktionen, die nun allerdings als durch die altbekannte praktische Vernunft und die Konsequenz zu „gegebenen" Tendenzen legitimiert werden, wieder zu ungeschwächter Geltung.

Mit dem psychologischen Fundament der Moral befasst sich auch GUGLIELMO SALVADORI in einer kritisch und eklektisch ihr Thema erledigenden Schrift „Saggio di uno studio sui sentimenti morali" (Florenz 1903. Francesco Lumachi. VIII und 138 Seiten. Preis 3 Lire). Man findet naturgemäss vieles wieder, was schon in dem im vorigen Jahresbericht angezeigten Werke des Verfassers über die evolutionistische Ethik zu lesen war. Der Verfasser wünscht nach SPENCERS Vorbild den utilitaristischen Empirismus und die idealistische Spekulationsethik miteinander zu versöhnen und verhält sich dementsprechend zu den von ihm sehr übersichtlich, wenngleich bei weitem nicht erschöpfend dargelegten Theoremen über die Natur der „moralischen Gefühle". Er sagt im besondern von diesen, dass sie bestehen aus einem subjektiven und einem objektiven Element, aus der eudämonistischen Tendenz und dem dieser Tendenz erst den moralischen Charakter gebenden philosophisch-rational (will heissen: im Sinne des Evolutionismus) gefundenen Ziele der Vervollkommnung.

Zur philosophischen Litteratur über Ethik lassen sich endlich auch zwei kleine Schriften von M. R. D'ALFONSO rechnen: „Principii economici dell' etica" und „L'educazione dell' organismo dell' uomo" (Rom 1903. Soc. edito „Dante Alighieri". 46 bzw. 32 Seiten. Preis je 1 Lire). In der ersten plädiert der Verfasser nach einer etwas schematischen Argumentation für die Beachtung der gegebenen Art und Menge wirtschaftlicher Werte und der Bedingungen für ihre Verteilung, rationale Nutzbarkeit, Steigerung und Vermehrung seitens der Ethiker. In der zweiten geisselt der Verfasser die modernen Übertreibungen der Körperausbildung und fordert aus rational-pädagogischen und sittlichen Gründen eine die psychophysische Einheit des Organismus allseitig und gründlich berücksichtigende Erziehungsweise.

Rezensionen.

SCHUPPE: Der Zusammenhang von Leib und Seele (Das Grundproblem der Psychologie). Grenzfragen des Nerven- und Seelenlebens. XIII. Bergmann, Wiesbaden 1902.

SCHUPPE, der Vertreter der immanenten Philosophie, verficht auch in dieser Arbeit wieder seinen Standpunkt, wonach der Begriff der Substanz einer unklaren, dogmatischen Metaphysik angehört und wonach das Ich oder das Bewusstsein nicht nur keines Substrates, dem es anhaftet, bedarf, sondern auch keines haben kann. Aber wie steht es dann mit einer Einwirkung auf das Bewusstsein? „Wenn jedes Ich", meint SCHUPPE, „nur durch die Bestimmtheit seines Bewusstseinsinhaltes dieses bestimmte Ich ist, so kann man ja in jeder Änderung desselben eine Änderung dieses Ich, also auch eine Einwirkung auf dieses Ich finden, und was diese Änderung bewirkt, hat somit auf dieses Ich eingewirkt." Soweit gibt SCHUPPE also die Berechtigung einer Frage nach der Ursache der Bewusstseinsänderungen zu, und er wendet sich nur gegen die Auffassung, als ob eine derartige Ursache dem „Coincidenzpunkt" der Bewusstseinsinhalte, dem abstrakten Moment Bewusstsein gegenübertrete und in Wechselwirkung mit demselben die Bewusstseinserscheinungen erzeuge. Dagegen wird man nun kaum etwas einwenden können. SCHUPPE betont aber weiter, er meine nicht, dass an eine Erklärung der Kausalzusammenhänge keine weitere Anforderung gestellt werden dürfe als die Beobachtung, dass weder a ohne x, noch x ohne a vorkomme, dass also eine ausnahmslose Suksession zweier Erschei-

nungen stattfinde. Er ist also keineswegs einverstanden mit den phänomenologischen Konstatierungen des psychophysischen Parallelismus und er bekämpft PETZOLDTS These, das Geistesleben müsse durchgängig und eindeutig Änderungen des Gehirns zugeordnet werden, als eben so rätselhaft wie die Behauptung, dass Ortsveränderungen von Hirnmolekulen einen Gedanken hervorbringen. Er verwirft aber auch die Anschauung von LIPPS, wonach wir über das den Bewusstseinserscheinungen zugrunde liegende Reale, das reale Ich und seine Veränderungen, nicht mehr aussagen können, als dass es gefordert wird, ohne dass wir in der Identifizierung desselben mit physiologischen Gehirnprozessen eine tiefere Erkenntnis gewännen.

Aber was setzt er an die Stelle der abgelehnten Auffassungen? Sein Versuch, die Abhängigkeit der Bewusstseinserscheinungen von einem Organismus zu erklären, scheint uns weit unbefriedigender als die Lehre des psychophysischen Parallelismus. Wenn er den Leib als primären Bewusstseinsinhalt bezeichnet, das Ich als das sich als seinen Leib wissende Bewusstsein auffasst, und hinsichtlich dessen, was das Individuum von seinem Körper nie sehen und tasten kann, z. B. hinsichtlich des Gehirns behauptet, dass es doch nur als Sicht- und Tastbares gedacht werden könne, so wollen wir auf die oft hervorgehobenen Schwierigkeiten des „esse = percipi" hier garnicht weiter eingehen. Aber wieso es verständlicher sein soll, dass die Vorstellung organischer Veränderungen mit irgend einer Bewusstseinserscheinung, die nach der Lehre des psychophysischen Parallelismus jenen organischen Veränderungen zugeordnet ist, in einer Art psychischer Kausalität stehe, ohne dass doch jene Vorstellung jedesmal, ja ohne dass sie überhaupt nur irgend einmal unmittelbar vor dieser Bewusstseinserscheinung bewusst zu werden brauchte, wieso dieses Rätsel verständlicher sein soll, als die selbstverständliche Zuordnung physiologischer und psychischer Prozesse, das vermögen wir nicht einzusehen. SCHUPPE selbst gesteht zu, dass „die gesehene Körperwelt nicht zu dem Leibe gehört, als welchem ich mich weiss". Und doch meint er: „Weiss erst das Ich sich selbst als in seinem Leibe räumlich ausgedehntes, ein Stück Raum erfüllendes, so ist es nur konsequent, wenn auch die spezielleren Bestimmtheiten, in denen es sich findet, in diesem Ausgedehnten sosusagen lokalisiert sind." Und er hält solche Argumente für hinreichend, um auf die Behauptung zurückzukommen: „Mein Auge sieht, mein Ohr hört, und so sehe und höre ich, weil ich mein Auge und mein Ohr bin." SCHUPPE versucht wohl auch, die Abhängigkeitsbeziehung, in welcher all unsere Bewusstseinsinhalte zum Leib d. h. nach seiner Auffassung zum primären Bewusstseinsinhalt stehen, dadurch begreiflich zu machen, dass

er zeigt, die Vorstellung der räumlich geordneten Aussenwelt setze die Vorstellung eines Punktes im Raum voraus, nach dem sie orientiert werde. Das könnte man zunächst ebenso gut umkehren. Wenn die Bewusstseinsinhalte, welche wir Aussenwelt nennen, als gegeben angenommen werden, so ist durch sie der Ichpunkt ebenso bestimmt, wie der Mittelpunkt eines vorgefundenen Kreises oder einer Kugel. Aber davon abgesehen; selbst wenn das „sich als seinen Leib wissende Ich“ die logische Voraussetzung für das durch die Bewusstseinsinhalte der Aussenwelt bestimmte Ich wäre, würde dann diese logische Beziehung die zu erklärende Abhängigkeit von Leib und Seele begreiflich machen? Ist etwa das Verhältnis, in welchem die Zahl Eins zur Zahlenreihe steht, ein Analogon zu den psychophysischen Koordinationen? Und wenn man selbst dies behaupten wollte: Muss deshalb, weil ein Punkt im Raum Voraussetzung für die Orientierung ist, dieser Punkt ein räumlich ausgedehnter Leib sein? Und ist die Sichtbarkeit und Tastbarkeit des Leibes wirklich, wie Schuppe annimmt, wenigstens logische Voraussetzung für die gesehene und getastete Aussenwelt? Wir müssen all diese Fragen verneinen. Schuppe kann die Schwierigkeiten, die sich von seinem Standpunkte aus ergeben, sobald man ihn mit den Ergebnissen der Naturwissenschaft in Einklang bringen will, ebenso wenig lösen wir irgend jemand vor ihm. Aber obwohl die in Rede stehende Arbeit im Ringen nach der Lösung des selbstgeschaffenen und bis zur Unlösbarkeit komplizierten Problems sich zu Trugschlüssen und Erschleichungen hinreissen lässt, scheint sie uns für den Fortschritt des erkenntnistheoretischen Denkens nicht ohne Wert. Die Frage: „Wie entstehen im individuellen Bewusstsein immer neue Bewusstseinsinhalte, wenn die Gegebenheit des Seins in Subjekt und Objekt, in Bewusstsein und Bewusstseinsinhalt Voraussetzung ist?“ ist zwar nicht beantwortet, aber der Erkenntnis ihrer Unlösbarkeit um einen Schritt näher gerückt worden. Die Einsicht, dass man bei konsequenter Durchführung des Standpunktes der immanenten Philosophie auf die Entdeckung strenger Gesetzmässigkeit verzichten müsse, drängt sich bei der Vertiefung in die Schuppesche Arbeit mit stets verstärkter Macht uns auf.

Würzburg. **Dürr.**

Adamkiewicz: Die Grosshirnrinde als Organ der Seele. Grenzfragen des Nerven- und Seelenlebens. XI. Bergmann, Wiesbaden, 1902.

Nach einer kurzen anatomischen Darlegung über die Ganglien der Grosshirnrinde, welche nicht Zellen im gewöhnlichen Sinne des Wortes, sondern Organe mit eigenem Ernährungsapparat, einem kom-

plizierten Blutgefässsystem für jede einzelne Ganglie, seien, geht Verf. dazu über, die Physiologie der Grosshirnrinde zu behandeln. Aber obgleich er hierbei wichtige Kapitel der Psychologie abtut, scheinen ihm die Arbeiten der Psychologen nur wenig die Originalität des Urteils getrübt zu haben. Einige Proben mögen genügen, zu zeigen, welche Stelle in der psychologischen Literatur dem Werke anzuweisen ist.

In dem ersten Kapitel über Gedächtniskraft lesen wir: „Jede Anregung zu einer Lebensäusserung kann materiell oder immateriell sein. Der immaterielle Anlass ist das Bild oder der seelische Ausdruck des ‚Reizes'. So wird der Magensaft ebenso durch den Reiz der Speisen angeregt, als er auch von selbst fliesst, wenn die Zeit der gewöhnlichen Nahrungsaufnahme heranrückt. Daraus folgt, dass die Magendrüsen Erinnerung haben. Erinnern ist die Eigenschaft des Gedächtnisses. Das Gedächtnis ist überhaupt eine allgemeine Eigenschaft aller Organe des Körpers. Es ist daher nichts Geistiges. Es ist physikalischer Natur." Der einzige richtige Gedanke, der in diesen unglücklichen Ausführungen steckt, ist der, dass „Gedächtnis" ein Begriff für eine Disposition ist, während die Erinnerungsbilder, für deren Auftreten jene Disposition, über welche die Psychologie bisher nichts Befriedigendes gelehrt hat, eine Teilursache darstellt, selbstverständlich psychischer Natur sind. Dass die Absonderung des Magensaftes, auch ohne dass die Magendrüsen sich erinnern, durch die Erinnerungsvorgänge des Gehirns bedingt sein könnte, scheint unserm Autor gar nicht in den Sinn gekommen zu sein.

In dem Abschnitt über Gedächtnisschwäche wird der anatomischen eine psychische Ursache derselben gegenübergestellt. Die letztere soll darin bestehen, dass die Seele nicht aus ihren Träumen erwacht. Träume aber seien ohne Urteil und Bewusstsein automatisch vom Gehirn produzierte geistige Bilder. Es wäre zweifellos interessant, zu erfahren, was A. sich unter einem mit Bewusstsein produzierten Bewusstseinsphänomen denkt, wenn man derartige Ausführungen liest, die sich in einem der folgenden Kapitel, welches von der Aktivität und Inaktivität der Rindenganglien handelt, bis zu der Behauptung versteigen, dass es logisches Denken ohne Bewusstsein gebe.

Das schwierige psychologische Problem, warum uns beim Denken und Handeln zur rechten Zeit das Richtige einfällt, löst A. in höchst einfacher Weise durch ein Bild: Die Seele oder die Ganglienzelle der Rinde orientiert sich im offen vor ihr liegenden Buch des Gedächtnisses und es ist Sache der Übung, dass sie sich in diesem Buche schliesslich ebenso auskennt, wie der Musiker in den Tönen seines

Instrumentes und die Erfahrung ebenso virtuos d. h. ohne Anstrengung und mit Geschick gebraucht wie dieser seine Tasten.

Wir überschlagen das psychologisch Unmögliche, was A. in dem Kapitel über die Empfindung behauptet, und wollen nur noch einen Passus seiner Willenslehre anführen: Es ist ganz falsch, heisst es da, wenn die Existenz eines „freien“ Willens noch ganz besonders geleugnet wird. Denn frei ist der Wille beim Tier, welcher weder von der Intelligenz noch von der Überlegung erheblich in Schranken gehalten wird. Und es ist verkehrt, wenn manche Psychologen behaupten, es gebe keinen Willen. Denn „gäbe es keinen Willen, dann wären Tiere und Menschen Geschöpfe, die sich bewegen würden — ohne Willen. Ohne Willen sich zu bewegen aber ist Eigentümlichkeit der Automaten. Folglich wären Tiere und Menschen, wenn es keinen Willen gäbe, Automaten. Das zu behaupten, wagt wohl selbst die die Existenz des Willens leugnende Philosophie nicht. Also widerlegt sie sich selbst.“ Es gibt einen Willen, q. e. d.

Nach diesen Proben dürfen wir auf eine weitere Besprechung der psychologischen Theorien unseres Autors wohl verzichten. Dagegen wollen wir noch kurz auf denjenigen Teil der in Rede stehenden Arbeit eingehen, der die Frage der Lokalisation einzelner psychischer Funktionen in gewissen Regionen der Grosshirnrinde behandelt. Nach einem kurzen historischen Überblick über die Entwicklung der Lokalisationstheorien findet A. das letzte Stadium dieser Entwicklung durch seine Entdeckung bedingt, dass die sensorischen Rindengebiete zugleich die Innervation des dem betreffenden Sinnesorgan zugehörigen motorischen Apparates besorgen. Er behandelt dann die einzelnen Seelenfelder der Bewegung, des Sehens, Hörens, Schmeckens, Riechens, indem er die bisher hierüber gewonnenen Resultate zusammenfasst, ohne wesentlich Neues hinzuzufügen, da er auch die Resultate seiner eigenen Forschungen zur Pathologie der Hirnkompression nur rekapituliert. Schliesslich polemisiert er gegen die „unphysiologische und daher verfehlte“ Einteilung der Hirnrinde in Sinneszentren und Assoziationszentren, wie sie FLECHSIG vorschlägt, mit merkwürdigen „logischen“ Gründen und behauptet, dass die sogenannten Assoziationszentren anfangs neutrale Regionen der Rinde seien, die später von den wachsenden Seelenfunktionen in Anspruch genommen und also Sinneszentren werden. Wie diese von A. unter allen Umständen ungenügend begründete Auffassung sich zu den Tatsachen verhält, kann nur die auf klare psychologische Begriffe gestützte Gehirnforschung entscheiden. Wir enthalten uns deshalb an dieser Stelle eines abschliessenden Urteils.

Würzburg **Dürr.**

Kowalewski, A., **Studien zur Psychologie des Pessimismus.** X u. 122 S. Wiesbaden 1904. Verlag von J. F. Bergmann.

Die Grundlagen des weitverbreiteten pessimistischen Werturteils müssen Tatsachen sein, welche die Gefühlspsychologie ergründen kann. Das ist die Überzeugung, die Kowalewski zu den vorliegenden Untersuchungen veranlasst hat. Nach einer kritischen Auseinandersetzung mit den verschiedenen gegenwärtig geltenden Gefühlstheorien gelangt er zu dem Resultat, dass die Lust-Unlustdimension, selbst wenn daneben noch andere Gefühlsrichtungen bestehen sollten, „praktisch ganz im Vordergrund steht, insofern alle Schätzungen in den anderen Dimensionen sich nach ihr richten". Innerhalb der Lust- und Unlustqualität nimmt Kowalewski ausser Intensitätsdifferenzen Unterschiede der „Innigkeit" an. Auf diese letzteren führt er den Gegensatz höherer und niederer Gefühle zurück. Die höheren Gefühle sollen nämlich einen grösseren Vorstellungskomplex zur Grundlage haben, also gewissermassen mehr Ansatzpunkte in der Seele finden als die niederen sinnlichen Gefühle. Qualitätsdifferenzen innerhalb der Lust- und innerhalb der Unlustgefühle lässt unser Autor übrigens nicht gelten. Eine besondere Ansicht entwickelt er bezüglich der Frage nach der Kompensation der Lust- und Unlustgefühle. Er meint, dass nicht ohne weiteres ein beliebiger Lusteindruck als Kompensation eines beliebigen Unlusteindrucks von geeigneter Intensität angesehen werden könne, sondern zu einer gründlichen Kompensation sei erforderlich, „dass der kompensierende Reiz sozusagen an der wunden Stelle selbst ansetzt". So müsse an einem sinnlichen Unlusteindruck nicht bloss der reine Gefühlsbestandteil, sondern auch der Organempfindungsbestandteil ausgelöscht werden ebenso wie bei geistiger Unlust der „miterregte Vorstellungskomplex". Diese Ansicht und die damit zusammenhängende Auffassung, wonach eine Gesamtstimmung gleichzeitig Lust- und Unlustelemente soll entfalten können, dürften wohl nicht allgemeine Anerkennung finden.

Von etwaigem Widerspruche unberührt aber bleibt wohl die auf Grund der theoretischen Ausführungen formulierte Fragestellung Kowalewskis: Lassen sich Asymmetrien zwischen der Lust- und Unlustfunktion empirisch konstatieren? Man muss auch zugeben, dass die zur Beantwortung dieser Frage benützten Methoden geistreich erdacht und durchgearbeitet sind, obwohl man in der Deutung der Ergebnisse fast beständig zu entgegengesetzten Schlüssen wie der Autor sich gedrängt fühlt.

Zuerst benutzt Kowalewski ein „Stimmungstagebuch", das Münsterberg zu anderen Zwecken, nicht etwa um eine Statistik der Gefühle zu gewinnen, geführt hat. Für Münsterberg handelte es

sich einfach um die protokollarische Festlegung der jeweiligen psychophysischen Verfassung, in der psychologische Experimente unternommen wurden. Dabei unterschied MÜNSTERBERG drei Paare von gegensätzlichen Zuständen, nämlich ausser Lust und Unlust Mattigkeit und Aufgeregtheit sowie Ernst und Lustigkeit. Von diesen Zuständen wurde Mattigkeit 16 mal, Aufgeregtheit 24 mal, Ernst 31 mal, lebhafte Unlust 27 mal, Lustigkeit 14 mal, starke Lust 51 mal konstatiert. Wie gelingt es nun KOWALEWSKI auf Grund dieser Angaben eine Asymmetrie im Auftreten von Lust- und Unluststimmungen nachzuweisen? Er macht einfach die Annahme, dass Mattigkeit, Aufgeregtheit und Ernst unangenehme Stimmungen seien, während die Lustigkeit als angenehme Stimmung aufzufassen sei. So kommt er zu dem Resultat, dass nach der Münsterbergschen Statistik die Häufigkeit der Luststimmungen sich zu der der Unluststimmungen verhält wie 2:3. Diesem Verfahren gegenüber wollen wir gar nicht darauf hinweisen, dass es gewagt ist, jede Stimmung als angenehm oder unangenehm zu betrachten und von den Indifferenzzuständen ganz zu abstrahieren. Entschieden bestritten werden aber muss die Behauptung, dass Mattigkeit, Aufgeregtheit und Ernst stets unangenehme Stimmungen seien. Wenn MÜNSTERBERG, wie KOWALEWSKI selbst berichtet, den nach lebhaften wissenschaftlichen Debatten auftretenden Zustand als Aufgeregtheit, die unter der Einwirkung eines Buches entstehende Stimmung als Ernst bezeichnet, so dürfte der unter Umständen angenehme Charakter dieser Zustände ausser Zweifel stehen. Und wenn man nur die Hälfte der Fälle, in denen Aufgeregtheit und Ernst konstatiert wurde, auf die Lustseite bringt, so ergibt sich statt der pessimistischen die optimistische Konsequenz.

Eine weitere Methode, durch welche KOWALEWSKI den Pessimismus empirisch zu begründen sucht, knüpft an die Tatsache an, dass in verschiedenen Stimmungen ein verschiedener Rhythmus in der Sukzession von Eindrücken und Bewegungen als angenehmster empfunden wird. Der Wechsel des angenehmsten Tempos in der Aufeinanderfolge von Metronomschlägen, von optischen Eindrücken, von Klopf- und von Hüpftakten, wie er konstatiert werden kann, wenn bei einer und derselben Versuchsperson von morgens 8 Uhr bis abends 10 Uhr alle zwei Stunden Ermittelungen in dieser Richtung angestellt werden — dieser einem Stimmungswechsel parallel gehende Tempowechsel zeigt nach KOWALEWSKI die Eigentümlichkeit, dass er überwiegend in einer Verminderung der Geschwindigkeit besteht. Das ist sehr erklärlich bei der fortschreitenden Ermüdung, die im allgemeinen während der Tagesarbeit eintritt. KOWALEWSKI aber glaubt wiederum diese fortschreitende Ermüdung mit einer Lustabnahme und

Unlustzunahme gleichsetzen zu dürfen. Die Anfechtbarkeit dieser Meinung tritt wohl am deutlichsten zutage, wenn man bedenkt, dass nach unserm Autor das Unlustmaximum nachmittags um 2 Uhr, also wahrscheinlich in der „Afterdinnerstimmung" erreicht wird.

Dass die Erholung während der Nacht grösstenteils unbewusst sich vollzieht, wird als Argument für den Pessimismus angeführt: auf Grund der Voraussetzung, dass eine Zunahme der Erholung während des Wachzustandes mit einer Zunahme der Luststimmung verbunden sein müsste, um welche wir nun durch die Bewusstlosigkeit des Schlafes betrogen werden. Aber nicht genug damit, KOWALEWSKI weist auch auf die Ergebnisse traumstatistischer Untersuchungen von CALKINS, WEED und HALLAM hin, wonach die Bewusstseinsvorgänge während des Schlafes, die Träume, überwiegend unlustvoll sind. Wenn umgekehrt aus dem schnellen Rhythmus des Traumlebens indirekt ein besonderer Lustcharakter desselben abgeleitet würde, so wäre dies vom Standpunkt KOWALEWSKIS aus eigentlich nur konsequent.

Eine ganz besondere Asymmetrie der Lust- und der Unlustfunktion glaubt unser Autor nachweisen zu können durch Versuche über die Unterschiedsempfindlichkeit gegenüber süssen und bitteren Geschmacksreizen sowie gegenüber verschiedenen Geruchsstoffen. Er findet, dass die Unterschiedsschwelle grösser ist für Bitter als für Süss, dass also die Unterschiedsempfindlichkeit für unangenehme Geschmacksreize geringer ist als für angenehme. Analoges soll sich im Gebiet des Geruchssinnes nachweisen lassen. In Zusammenhang damit bringt KOWALEWSKI ferner die Tatsache, dass eine bestimmte Anzahl Einheiten unangenehmer Geruchs- und Geschmacksreize eine viel grössere Anzahl Einheiten angenehmer Geruchs- und Geschmacksreize kompensieren kann, wenn als Einheit jeweils der Wert der Reizschwelle (genannt Olfaktie bzw. Gustie) verwendet wird. Er unterscheidet demgemäss eine Asymmetrie der Valenz und eine Asymmetrie der Unterschiedsempfindlichkeit. Soweit wollen wir ihm einmal alle Prämissen zugeben, obwohl man die Identifizierung süsser und bitterer Geschmacks- und verschiedenartiger Geruchsempfindung mit angenehmen und unangenehmen Eindrücken nicht unter allen Umständen anzuerkennen braucht. Aber nun zieht KOWALEWSKI wieder seine pessimistischen Konsequenzen und wiederum regt sich unser Widerspruch. Zunächst bringt KOWALEWSKI die Asymmetrie der Valenz und diejenige der Unterschiedsempfindlichkeit gerade in die umgekehrte Beziehung, wie wir zu tun geneigt sind. Er betrachtet die Asymmetrie der Unterschiedsempfindlichkeit als einen Spezialfall der Valenzasymmetrie und kommt zu dem merkwürdigen Resultat, dass „eine Unterschiedsschwelle der unangenehmen Komponente stärker ins Gewicht falle als eine Unter-

schiedsschwelle der angenehmen". Wie diese Behauptuug vertreten werden kann angesichts der Tatsache, dass die Unterschiedsschwelle der unangenehmen Komponente grösser ist, bleibt unerfindlich. Man darf dagegen wohl umgekehrt die Valenzasymmetrie als Spezialfall der Empfindlichkeitsasymmetrie auffassen. Wenn man nämlich daraus, dass mehr Olfaktien und Gustien angenehmer Art zur Kompensation einer kleineren Anzahl unangenehmer Olfaktien und Gustien nötig sind, den Schluss zieht, dass jene Olfakfien und Gustien kleiner sind als diese, dann heisst das nichts anderes als: Die Reizschwelle ist ebenso wie die Unterschiedsschwelle für unangenehme Eindrücke grösser. Wie man aber aus der geringeren Empfindlichkeit für unangenehme Eindrücke pessimistische Konsequenzen ziehen will, ist schwer einzusehen. Kowalewski bringt freilich auch dies Kunststück fertig. Er sagt: „Nehmen wir an, dass auf die menschliche Seele Lustreize und Unlustreize in objektiv gleicher Abstufung und Menge einwirken. Dann wird infolge der feineren Organisation der Lustauffassung in je einer subjektiven Unluststufe sozusagen eine grössere Menge von Eindrücken sich konzentrieren als in einer Luststufe. Dadurch erhält jede Unluststufe eine wuchtigere Ausprägung und wird also dem reflektierenden Subjekt lebhafter erscheinen als eine Luststufe." Dagegen ist zunächst zu bemerken, dass die Lebhaftigkeit eines Gefühls nicht dadurch erhöht wird, dass es durch recht viele Reize erregt wird, also zu den möglichst alltäglichen Erlebnissen gehört. Ferner muss man doch bedenken, dass die Quantität der erlebten Lust grösser ist als die Quantität der erlebten Unlust, wenn die Empfindlichkeit und Unterschiedsempfindlichkeit für diese geringer ist als für jene und objektiv gleich viele Lust- und Unlustreize einwirken. Die Annahme, dass dieses Verhältnis der erlebten Gefühle für die Reflexion auf Gefühle sich umkehre, müsste doch erst gründlich bewiesen werden und würde dann immer noch nicht die Berechtigung des Pessimismus, sondern höchstens die Notwendigkeit des pessimistischen Wahnes dartun.

Aber Kowalewski scheint unbewusst im Laufe seiner Ausführungen die eine Frage — nach der faktischen Asymmetrie der Lust-Unlustfunktion — mit der andern Frage — nach dem Grund irrtümlicher Annahme solcher Asymmetrie — zu vertauschen. Das zeigt sich besonders in seiner Behandlung der temporalen Seite der Lust- und Unlusteindrücke. Hier beweist er nämlich eingehend, nicht etwa, dass die unlustvollen Ereignisse längere Dauer besitzen als die lustvollen, sondern vielmehr, dass die unlustvollen Ereignisse bezüglich ihrer Dauer überschätzt werden.

Eine eigentümliche Argumentation finden wir ferner zugunsten

des Satzes durchgeführt, dass die Abstumpfung für Unlust später eintrete als die Lustsättigung. Dieser Satz wird damit begründet, dass die Seele die Tendenz habe, die sich darbietende Lust möglichst auszukosten, der Unlust dagegen möglichst wenig sich hinzugeben. Die Tendenz an sich vermag natürlich die verschiedene Grösse des Sättigungsintervalls für Lust und Unlust nicht zu erklären. Nur wenn die Tendenz erfolgreich ist, wird es verständlich, dass die jeweils grössere Quantität Lust in kürzerer Zeit gewissermassen ebensoviel physische Energie aufbraucht als die jeweils kleinere Quantität Unlust in längerer Zeit. Ein solcher Tatbestand würde aber sicherlich keinen Anlass zu pessimistischen Reflexionen bieten.

Weiter muss an Kowalewskis Ausführungen zum Widerspruch reizen die Art, wie er „die grössere praktische Fruchtbarkeit schlechter gegenüber guten Charaktereigenschaften" beweist. Er findet nämlich in der ethischen Terminologie des Cornelius Nepos viel mehr Substantiva und Adjektiva, die gute, im Vergleich zu solchen, die schlechte Charaktereigenschaften ausdrücken. Dagegen sind die Substantiva und Verba, welche persönliche Handlungen schlechten Charakters bezeichnen, den entgegengesetzten gegenüber entschieden in der Überzahl. Dieser Befund erklärt sich möglicherweise sehr einfach aus der Tatsache, dass Cornelius Nepos grosse Männer behandelt, die wohl vorwiegend gute Charaktereigenschaften besitzen, während die Handlungen, die von ihnen und ihnen gegenüber verübt werden, von vornherein nicht erwarten lassen, dass ein Übergewicht lobender Prädikate durch sie veranlasst werde. Eine grössere praktische Fruchtbarkeit schlechter Charaktereigenschaften anzunehmen wäre man erst dann berechtigt, wenn den Charaktereigenschaften eines Menschen die Handlungen desselben Menschen gegenübergestellt würden und wenn sie, nicht die für sie aufgestellten Bezeichnungen, das angegebene Verhältnis erkennen liessen.

Wie verschiedenartig man das Überwiegen von Wörtern mit bestimmter Bedeutung gegenüber solchen mit entgegengesetzter Bedeutung interpretieren kann, zeigt uns Kowalewski selbst, wenn er das Überwiegen von Wörtern mit guter Bedeutung in einer Serie Goethescher Gedichte auf die geringere Ausdrucksfülle dieser Wörter zurückführt, während er das Überwiegen der schlechte Handlungen bezeichnenden Wörter bei Nepos als Hinweis auf eine Mehrzahl schlechter Handlungen betrachtet.

Ganz kurz sei auch hingewiesen auf den aus einer Katalogisierung der Freuden und Leiden von Schulkindern gewonnenen Satz, dass die Leiden eine grössere Universalität besässen als die Freuden. Grundlage für diese Behauptung ist der Befund, wonach eine Anzahl

Kinder, aufgefordert, ihre hauptsächlichsten Freuden und Leiden zu nennen, häufiger die gleichen Leiden als die gleichen Freuden namhaft machen. Dieser Befund lässt sich indessen ebensowohl daraus erklären, dass es mehr Freuden als Leiden gibt, oder dass die gewöhnlichsten Freuden zu alltäglich sind, um besonders betrachtet und genannt zu werden, wie daraus, dass jede Art von Freuden nur selten bei wenigen Personen vorkommt. Wenn Kowalewski ohne weiteres der letzteren Interpretation den Vorzug gibt, so beweist das nur wiederum eine gewisse pessimistische Voreingenommenheit, die fast sämtlichen Schlussfolgerungen unsers Autors ihre besondere Färbung verleiht.

Dabei will Kowalewski übrigens keineswegs Pessimist sein. Er behandelt sogar am Schluss seiner Ausführungen über die Asymmetrie der Lust- und Unlustfunktion „ausgleichende Faktoren, die in entgegengesetztem Sinne wirken und das bedrohte Gleichgewicht des Gemüts unter normalen Verhältnissen bis zu einem gewissen Grade sicher stellen". Unter diesen Faktoren nennt er die Abwehrlust, den Erinnerungsoptimismus, die Hoffnung und eine Anzahl teleologischer Reflexionen. Aus dieser Zusammenstellung sieht man ohne weiteres wieder das Durcheinanderschillern der beiden Standpunkte, worauf oben schon hingewiesen wurde. Die tatsächlichen Gefühlsgrundlagen für Pessimusmus und Optimismus werden unbedenklich neben die reflektierende Verarbeitung derselben gestellt ohne Rücksicht darauf, ob durch die letztere eine tatsächliche Asymmetrie aufgehoben oder durch die ersteren eine mit psychologischer Notwendigkeit sich einstellende Reflexion korrigiert werden kann. Im übrigen wird ein Optimist mit der Vertretung seiner Sache durch Kowalewski keineswegs zufrieden sein; denn es ist doch offenbar eine schlechte Rechtfertigung des Optimismus, wenn dem allgemeinen Nachweis von der Inferiorität aller Lust der Hinweis auf einige spezielle Lustgefühle, auf die Abwehrlust und die Hoffnung gegenübergestellt wird — ein Hinweis, der nicht etwa verwendet wird, zu zeigen, dass die Bedingungen für Lustgefühle zahlreicher seien als diejenigen für Unlustgefühle. Wenn nur wenigstens gezeigt würde, dass die Abwehrlust zu der aus dem Verschwinden von Lust sich ergebenden Unlust, dass die Hoffnung zu der Furcht in einem andern Verhältnis steht als in demjenigen, das Kowalewski ganz allgemein für Lust und Unlust nachgewiesen zu haben glaubt, dann wäre doch wenigstens ein ernsthaftes Argument gegen den einseitigen Pessimismus bei unserm Autor zu finden. Der Erinnerungsoptimismus könnte, selbst wenn er allgemein verbreitet wäre, ein derartiges Argument gegen die Berechtigung des Pessimismus natürlich nicht sein. Zu

allem Überfluss aber weist KOWALEWSKI selbst noch darauf hin, dass man sich vor einer Überschätzung des Erinnerungsoptimismus hüten solle. Nur 60 Prozent der daraufhin untersuchten Personen zeigten deutlichere und klarere Erinnerungen an lustvolle Erlebnisse, während 40 Prozent an Unlustvolles sich besser erinnern konnten. Die Hauptfrage, ob mehr lustbetonte oder mehr unlustbetonte Erinnerungen in den meisten Menschen fortleben, diese Hauptfrage lässt KOWALEWSKI unberücksichtigt. Was endlich die teleologischen Reflexionen zu gunsten des Optimismus anlangt, so bleibt von vornherein unklar, welche Rolle sie spielen sollen. Wenn ein ganzes Buch geschrieben ist zu dem Zweck, die Berechtigung oder doch die psychologische Notwendigkeit pessimistischer Auffassung darzutun, dann kann doch höchstens durch die Begründung, nicht aber durch den Hinweis auf das tatsächliche Vorkommen optimistischer Gedankengänge die Sache des Optimismus vertreten werden. Alle Betrachtungen „über eine Lichtseite der Asymmetrie der Unterschiedsempfindlichkeit", über „die warnende Funktion der Unlust", über „die läuternde Wirkung des Leidens" und über „Lichtseiten der Universalitätsasymmetrie" vermögen doch die Tatsache nicht zu beseitigen, dass in der Welt ganz allgemein eine Asymmetrie zwischen Lust und Unlust besteht — wenn dies nämlich mit KOWALEWSKI einmal als Tatsache hingenommen ist. Sollte aber KOWALEWSKI nicht die teleologischen Betrachtungen, die doch höchstens den Wert vereinzelter Lustreize haben können, sondern den Gegenstand dieser Betrachtungen, also z. B. nicht die Reflexion über die läuternde Wirkung des Leidens, sondern die Tatsache dieser läuternden Wirkung als Argument gegen den einseitigen Pessimismus anführen wollen, dann musste er doch wenigstens zeigen, inwiefern solche Tatsachen einen Lustzuwachs bedeuten. Der durch Leiden Geläuterte oder der durch die warnende Funktion der Unlust vor dem Untergang Bewahrte braucht vom Standpunkt des Pessimismus aus durch seine Läuterung oder Rettung noch lange nicht glücklicher oder für das Glücksgefühl empfänglicher geworden zu sein. Man wird nach alledem nicht sagen können, dass es KOWALEWSKI gelungen sei, den Streit zwischen Optimismus und Pessimismus wissenschaftlich zu entscheiden. Die Ausführungen KOWALEWSKIS zeigen vielmehr, dass wir von einer streng wissenschaftlichen Beurteilung der beiden entgegengesetzten Lebensanschauungen noch sehr weit entfernt sind. Dessenungeachtet bleibt es das Verdienst des in Rede stehenden Buches, den Weg gezeigt zu haben, der zu streng wissenschaftlicher Behandlung des Pessimismusproblems führen kann.

Würzburg. **Dürr.**

Hans Vaihinger: Nietzsche als Philosoph. Dritte vermehrte, billige Auflage. Berlin, Reuther & Reichard. 1905. 126 S. 1 Mk.

In der immer stärker anschwellenden Literatur über Nietzsche sind es wohl nicht viele Leistungen, die bleibende Bedeutung behaupten werden. Vorliegende, bereits in dritter Auflage erschienene Schrift dürfte zu ihnen gehören. Der Verf. will lediglich objektiv Nietzsches Gedanken wiedergeben und verzichtet durchaus auf deren Kritik. Eine solche Behandlung des Gegenstandes ist umso verdienstlicher, je mehr Nietzsche sonst fast alle, die über ihn geschrieben haben, sei es zu irgendwelcher Kritik, sei es zu einer oft recht kritik- und urteilslosen Verherrlichung herausgefordert hat. Da aber Vaihinger ihn im Widerspruch zu anderen, die ihn nicht als Philosophen gelten lassen wollen, gerade in dieser Eigenschaft zu würdigen und verstehen zu lehren sucht, so hat er auch sehr recht daran getan, sich seine Aufgabe lediglich in jenem objektiven Sinne zu stellen. Und mir scheint, er ist ihr auch in hohem Grade gerecht geworden. Jedenfalls hat er den zerstreuten und vielgestaltigen Stoff sehr wohl zu konzentrieren verstanden. Er schaut die Aphorismen, Einfälle, Ausfälle, Paradoxen, Sentenzen Nietzsches als ein innerlich zusammenhängendes Ganzes von einheitlichem Grundcharakter und stellt sie als solches in schlichter, nüchterner, leidenschaftsloser Weise dar. Sieben Haupttendenzen hebt er als charakteristisch hervor: die antimoralistische, die antisozialistische, die antidemokratische, die antifeministische, die antiintellektualistische, die antipessimistische, die antichristliche. Sie alle führt er zurück auf den Kern der Weltanschauung ihres Vertreters, die er als unter Darwinistischem Einfluss positiv gewendeten Schopenhauerianismus bestimmt. Die Ableitung derselben sieben Haupttendenzen aus diesem Prinzip ergibt dann die Probe auf das Exempel. In einem Anhange, der erst jetzt in der neuen Auflage des Buches hinzugekommen ist, werden noch eine Anzahl von „anderen Fäden des Gewebes der Nietzscheschen Philosophie" charakterisiert. Auch diese Züge werden zutreffend nicht positiv, sondern in der Form der Antithese zum Ausdruck gebracht: Nietzsche ist Antimetaphysiker, Antiplatoniker, Antikantianer, Antiabsolutist, Antispiritualist usw. Fein beobachtet ist der Einfluss, den Nietzsches Standpunkt als klassischer Philologe oder genauer als „Renaissance-Humanist" auf die Bildung seiner Urteile namentlich über das Christentum geübt hat. Erinnert darf jedoch daran werden, dass Nietzsche, wie schon Schopenhauer, nur die Typen des weltflüchtigen katholischen Christentums und dessen protestantischen Absenkers, des pietistischen, im Auge gehabt hat und gegenüber dem in dem ursprünglichen Protestantismus so kraft-

voll hervortretenden Willen zur Macht noch farbenblinder gewesen ist, als gegenüber dem in der römischen Hierarchie unter jesuitischer Führung noch immer lebendigen und überaus wirkungskräftigen Streben nach äusserer Herrschaft über die Welt. Zur Einführung in NIETZSCHES Philosophie ist VAIHINGERS Schrift in hervorragendem Masse geeignet.

Bonn. **O. Ritschl.**

RICHARD LOENING: Geschichte der strafrechtlichen Zurechnungslehre. I. Bd.: Die Zurechnungslehre des Aristoteles. Jena, Gustav Fischer. 1903. 359 S. 9 Mk. (Der zweite Band soll das spätere Altertum und das Mittelalter behandeln.)

Auf psychologischer Basis wird die ethische Beurteilung der Handlungen quellenmässig und höchst übersichtlich dargestellt. Die grundlegenden Begriffe *φρονησις*, *προαιρεσις*, *ἐφ' ἡμιν εἶναι*, *ἑκουσιον*, *ἀγνοια* usw. werden scharf definiert. Besonders beachtlich sind auch die Ausführungen über die *ἐγκρατεια* (S. 116 ff., 180, 200) und die daran geknüpfte Behauptung, A. habe mit dem ethischen Intellektualismus seiner Vorgänger (M. Mor. I 9 1187^6 Berol.; Zeller[4] II 1 S. 143 f., 853) grundsätzlich gebrochen. Wichtig und interessant sind weiter auch die Betrachtungen über ignorantia juris (S. 181, 213), auctor delicti (S. 146), coactus volui (S. 201 ff.), Kausalität der Unterlassung (S. 253). In besonders eingehender Erörterung verficht der Verf. seine These, A. sei Determinist gewesen, gegen die herrschende Meinung. (S. 273 ff.) M. E. ist dieser Kampf müssig; A. war keines von beiden. Die Frage der Willensfreiheit lag ihm noch gar nicht vor; die Problemstellung selbst ist nacharistotelisch. Den Kern des Buches bildet der Abschnitt: „Das Prinzip der Zurechnung", S. 267 ff. Verf. gelangt hier zusammenfassend zu folgenden Sätzen: Zuvörderst kommt es darauf an, ob die Handlung jemandem zur Kausalität zugerechnet werden könne. Die *ἀρχη ἐν αὐτῳ τῳ πραττοντι*: das ist der erste Grundsatz, der leitende Gesichtspunkt für die ganze Zurechnungslehre unseres Philosophen (S. 268). Ist diese Frage bejaht, so erhebt sich die Frage der Zurechnung zur Schuld. Verf. stellt fest, dass A. bei an sich unsittlichen Handlungen teils den Tadel ausschliesst, teils wenigstens *συγγνωμη* gewährt, wenn der Täter unter physischem oder psychischem Zwange, oder in Unkenntnis der sittlichen Norm, oder im Zustand völliger Sinnlosigkeit gehandelt hat. Diese Sätze des A. enthalten ausserordentlich wichtige Bausteine für eine Zurechnungslehre; aber noch nicht die Lehre selbst. Ich möchte dafür halten, dass die Zurechnungslehre ihr wahres Prinzip erst suchen lernte, nachdem durch die Stoa — und ihr folgte insoweit das Christen-

tum — eine bedeutsame Vertiefung ethischen und metaphysischen Denkens angebahnt worden war. Insbesondere aus den theologischen Kämpfen über Sünde, Gnade und Verdienst, scheint sich wie das Problem der Willensfreiheit, so auch das Problem der Zurechnung in seinem tiefsten Bestand erst entfaltet zu haben; das wissenschaftliche Rüstzeug zur Behandlung dieser fundamentalen Frage aber, insbesondere die Kasuistik und die psychologische Fundierung, entnahmen die späteren Scholastiker christlichen wie muhammedanischen Bekenntnisses das ganze Mittelalter hindurch in erster Linie aus A. Insofern, aber auch nur insofern, wird man sagen dürfen, die aus der Scholastik an die moderne Jurisprudenz überkommene Zurechnungslehre führe auf A. zurück.

Ich habe das anregende Buch mit herzlicher Freude gelesen. Um der Philosophie willen: der Jurist hat in diesen Fragen dem Philosophen mancherlei zu sagen. Und an der kristallklaren Schreibweise des Juristen könnte sich mancher Philosoph ein leuchtendes Beispiel nehmen. Aber auch um der Juristerei willen: der Rechtsgelehrte Loening bekennt durch Wort und Tat, dass eine wahrhaft wissenschaftliche Behandlung grundlegender juristischer Probleme notwendig auf die allgemeine Ethik, also auf die Philosophie zurückgehen muss. Und als Jurist führt er seine Fachgenossen in die Rechtsphilosophie des grossen Philosophen ein. Sollte ich völlig fehlgehen, wenn ich das Loeningsche Buch samt anderen gleichartigen Erscheinungen für symptomatisch ansehe und nach dem Abwirtschaften des historischen Positivismus neue, bessere Tage für die Rechtswissenschaft daraus zu erhoffen wage?

Leipzig. **Hans Reichel.**

Dr. iur. Frhr. Alex. Hold v. Ferneck (Wien): Die Rechtswidrigkeit. Eine Untersuchung zu den allgemeinen Lehren des Strafrechts. Bd. I.: Der Begriff der Rechtswidrigkeit. Jena, Gustav Fischer. 1903. 400 S. 8 Mk.

Ein tüchtiges Buch, das den Problemen mutig zu Leibe geht. Verf. zeigt erfreuliche philosophische Schulung und ausgreifende juristische Belesenheit. Einige störende Austriazismen (z. B. „nachdem" für quoniam), beeinträchtigen die scharfe, klare Darstellung nicht wesentlich. Verf. bestrebt sich, den Begriff der (bloss) objektiven R. — im Gegensatz zur subjektiven — als nichtig zu erweisen. Er polemisiert scharf, zuweilen schroff gegen die gangbaren Lehren, besonders gegen A. Merkel und Binding. Er gelangt zu folgenden Sätzen: Da nur das Einzelne real ist (Nominalismus), so gibt es nicht „ein objektives Recht", sondern nur Rechtssätze. Jeder Rechtssatz

ist ein (durch Zwang sanktionierter) Imperativ (Imperativentheorie; THON). Die Realität der Norm beruht in ihrer psychologischen Wirksamkeit: sie wirkt als determinierendes Motiv (konsequenter Determinismus; Theorie der Generalprävention; FEUERBACH, SCHOPENHAUER). Inhalt des Imperativs ist eih Pflichtgebot. Das subjektive Recht ist nur der Reflex der dem Nebenmenschen auferlegten Pflicht: das durch Pflichtgebote garantierte Können. Leges permissivae als konstitutive Normen gibt es nicht. Da alles Recht Norm, alle Norm Pflichtgebot, so ist alle Rechtswidrigkeit notwendig Pflichtwidrigkeit. Pflichtwidrigkeit ist undenkbar, wo keine Pflicht besteht: also gibt es keine Rechtswidrigkeit, wo keine Pflicht vorliegt. Objektive Rechtswidrigkeit ist also ein Unding. An den Zurechnungsunfähigen, den Arzt, Krieger, Henker, an den in Notwehr, Notstand Befindlichen ergeht nicht eine berechtigende oder schuldausschliessende „Gegennorm", sondern überhaupt keine Norm, kein Verbot. Die Ausführungen des Verf. sind anregend und klärend, sohin für den Ausbau der allgemeinen Rechtslehre von unbestreitbarem Werte. Freilich ist Verf. nicht immer von Radikalismus freizusprechen. So z. B., wenn er dem Gesetzgeber das „Wünschen" versagt (288), folgerecht das Unverbotene schlechtweg mit dem Erlaubten ineinssetzt (284ff), das bloss Erlaubte aber in eine indifferente Sphäre verweiset (303). Es gibt m. E. ein Adiaphoron auf dem Gebiete des Rechtes so wenig, als auf demjenigen der Moral. — Grundsätzlich antipodisch gegen v. Hold stellt sich neuerlich der Stammlerianer Gf. z. DOHNA (Rechtswidrigkeit 1905), wozu vgl. meine Besprechung in Krit. Bl. f. d. ges. Soz. Wiss. I 115 ff.

Leipzig. **Hans Reichel.**

HANS CORNELIUS: Einleitung in die Philosophie. Leipzig, B. G. Teubner. 1903. 357 S. 4.80 Mk.

Was pflegt die Einleitung in eine Wissenschaft zu bieten? Eine orientierende Abbreviatur propädeutischer oder historischer Art. Wie wird nun die Philosophie aufgefasst, zu welcher Einleitungen geschrieben werden? Entweder als Einleitung zu allen Wissenschaften oder als encyklopädische Zusammenfassung ihrer letzten Ergebnisse, als metaphysisches System oder als Erkenntnistheorie. Die Verfasser haben ihre eigene Philosophie im Auge oder sie rechnen mit jeder möglichen. Das Buch des Münchner Professors lässt sich unter keine von diesen Bestimmungen einfach subsumieren. „Meine Absicht ist vielmehr — so erklärt er — dem Leser in die Entstehung aller philosophischen Systeme einen Einblick zu verschaffen durch den Nachweis des Ursprungs der philosophischen Fragestellungen in der Entwicklung des menschlichen Denkens und durch die allgemeine Untersuchung der Bedingungen, von welchen die Antwort auf diese

Fragestellungen abhängt." (V.) Es handelt sich um Darstellung und Analyse der Denkarbeit, welche die Weltanschauung schafft auf Grund eines spontanen „Mechanismus, welcher dem Spiele der Beunruhigung und Beruhigung unseres Erkenntnistriebes überall zugrunde liegt." C. unternimmt den konsequenten Fortschritt festzustellen, ausgehend von dem „vorwissenschaftlichen Denken" mit seinem „natürlichen Weltbild", d. h. von naiven Vorstellungen über Eigenschaften, Dinge, Veränderungen, Ich als Körper und Geist, Bewusstseinstatsachen und Werte. Dieser Denkweise fehlt Kontinuität, Konsequenz und Einheit des Gesichtspunktes und darum vermag sie nicht vor dem Postulat der Einheitlichkeit der Erkenntnis standzuhalten. Es entsteht Metaphysik, d. h. einseitige Generalisation, die zu verschiedenen Systemen des Materialismus, Idealismus und Dualismus erwächst. Der Verf. legt ungemein klar und konzis die Argumentation dieser Richtungen dar, um zu zeigen, wie sie alle als fruchtlose Bestrebungen zum Skepticismus führen, welcher den Mangel an Klarheit in jenen „naturalistischen Begriffen" aufzeigt. Hiermit bildet sich die dritte, erkenntnistheoretische Phase des Denkens, welches vom Dogmatismus zum Empirismus geführt wird: die psychologische Analyse der Grundbegriffe reduziert ihren Inhalt auf das empirische Material, dann beginnt von neuem der Aufbau, um sowohl dem Einheits- als dem Klarheitsbedürfnisse zu genügen. „Beide Aufgaben des philosophischen Denkens würden somit endgültig gelöst sein, wenn die Beantwortung der metaphysischen Fragen mit Hilfe der erkenntnistheoretisch geklärten Begriffe gewonnen würde, mit anderen Worten, wenn es gelänge, die Gesamtheit aller Tatsachen mit Hilfe solcher Begriffe einheitlich zu erklären, welche in sich keinerlei Probleme mehr enthielten" (13). Bereits auf der niedrigsten Stufe des Denkens bilden sich Begriffe, und zwar in derselben Weise, wie auf den höheren Stufen alles Begreifen und jede Theorie überhaupt; denn Theorie ist nichts anderes als umfassende und vereinfachende Beschreibung der Erscheinungen auf Grund des ökonomischen Denkgesetzes. Beim Streben zur Vollkommenheit des Denkens handelt es sich um die „Rekonstruktion derjenigen Prozesse, durch die das erste Stadium unserer Entwicklung dem Prinzip der Ökonomie des Denkens Genüge geleistet hat" (54). Das treibende Motiv dieses Fortschritts ist in dem Streben zur Klarheit gelegen. Demgemäss kann die Philosophie als das Streben zur Erklärung der letzten Fragen bestimmt werden. Sie ist zuletzt Erkenntnistheorie.

Die Erkenntnistheorie findet, so führt C. aus (167), dass unsere Weltanschauung weder aus sinnlichen Wahrnehmungen noch aus begrifflichen Denkformen ausschliesslich sich aufbaut, sondern vielmehr dem Zusammenwirken beider Faktoren ihre Entstehung ver-

dankt. Die Erforschung der Erkenntniselemente sowie der Gesetze des Erkennens hat die Grenzen aufzuzeigen, über welche das Denken aus seiner Natur nicht hinauszugehen vermag. Den Ausgangspunkt muss das im Strom des psychischen Lebens gegebene Einzelerlebnis bilden, der in jedem Moment gegebene Bewusstseinsinhalt. Schon das naive Denken unterscheidet hier und fasst begrifflich manche Arten der Zustände wie: einfache und zusammengesetzte Inhalte, worauf sich die Unterscheidung der Mehrheit der Inhalte und der Mehrheit der Merkmale in einem Inhalte gründet, ferner Empfindungen und Vorstellungen mit ihren charakteristischen Momenten der Gegenwart und der Vergangenheit, alsdann äussere und innere Wahrnehmungen oder die sogenannten physischen und psychischen Erscheinungen, konkrete, einzelne Vorstellungen und abstrakte Begriffe, Gefühle der Lust, des Strebens usw. Hiermit sind die Elemente unseres Erkennens gegeben, und es ist nun die Aufgabe, die Gesetze ihrer Verbindungen ausfindig zu machen. Die Assoziationspsychologie verallgemeinert das Verhältnis zwischen den Vorstellungen und begegnet unüberwindlichen Schwierigkeiten. Ihr prinzipieller Fehler ist, dass sie die Elemente isoliert, während die gegebenen Erlebnisse stets als Zusammenhänge im Bewusstseinsverlauf auftreten. Man muss vielmehr die Frage so stellen: vermöge welcher Faktoren greift die Erkenntnis über den unmittelbar gegebenen Inhalt hinaus? Als solche Faktoren erweisen sich: 1. Die Unterscheidung des Ganzen und des Teils, 2. das Gedächtnis, 3. die Ähnlichkeitserkenntnis. Sie machen den zeitlichen Verlauf des geistigen Lebens, die Ordnung der Begriffe und die Einheit der Erfahrung möglich. „Die Assoziationsgesetze sind notwendige Folgen der Bedingungen, ohne welche die Einheit unseres Bewusstseins nicht gedacht werden kann" (204).

Nach dieser Grundlegung erläutert C., auf welche Weise jeder neue Inhalt im zeitlichen und qualitativen Zusammenhang im Bewusstsein seine Stelle erhält, indem er gleichzeitig einen Begriff als Erklärung bildet. Der einfachste Fall liegt im Wiedererkennen vor, im Subsumieren eines Inhalts unter eine bekannte Erscheinungsklasse. Es bilden sich hierbei Worte als Prädikate und es entstehen Wahrnehmungsbegriffe. Das Wiedererkennen der Komplexe geht vor sich ohne Erkenntnis der Teile, und dann sind die Relationen das Bindeglied, und zwar sind es: Zahlen, Zeit, verschiedene Arten der Anordnung und der Mannigfaltigkeit; das sind die Kategorien. Einen mehr komplizierten Fall stellen die regelmässigen Verbindungen verschiedener Inhalte dar, die auf der Erwartung gewisser Inhalte unter gewissen Bedingungen beruhen. Pflegt uns der Inhalt a in den Zusammenhängen a P p, a Q q, a R r gegeben zu sein, so können wir bei ge-

gebenem a jede dieser Gruppen gleicherweise erwarten. Wird uns aber in der Folge der Inhalt P gegeben, so erwarten wir mit Gewissheit p; wir nennen P Bedingung und bilden mit gesetzmässiger Notwendigkeit den Begriff des Zusammenhanges. So entstehen alle Erfahrungsbegriffe. Der Begriff des Dinges ist nichts anderes als Ausdruck der regelmässigen Verbindung verschiedener Inhalte bei gewissen Bedingungen, eine Abbreviatur ihres gleichmässigen Zusammenhanges. So wird auch die Tatsache, dass wir die Existenz der von uns nicht wahrgenommenen Dinge annehmen, leicht begreiflich (263). C. bekämpft die voluntaristische Theorie der Realität der Aussenwelt durch den Hinweis darauf, dass Schmerzen und selbst Vorstellungen auch etwas dem Willen Widerstand Bietendes sind und doch nicht zur Annahme einer ausserpsychischen Existenz veranlassen (274). Auf gleiche Weise, wie der Begriff des Dinges, bildet sich der Begriff der Veränderung und dann der allgemeiste Begriff des Naturgesetzes. Bei diesen Komplikationen tritt uns ein neues Merkmal entgegen: der Charakter des Wissens, und wir müssen fragen, wie kommt es, dass die Erwartung eine allgemeingültige zu sein beansprucht? Die Allgemeingültigkeit tritt zunächst da auf, wo der Inhalt aus dem Begriff der Bedingung unmittelbar folgt, d. h. in analytischen Urteilen. Alsdann ist sie bei denjenigen Urteilen über Wahrnehmungsbegriffe vorhanden, welche logische Axiome zur Voraussetzung haben. Diese Tatsache benutzt C., um die logischen Axiome aufzufinden, und er tut es, nicht ohne gewisse Neuerungen zu erreichen. In den Erfahrungsurteilen ferner kann die Allgemeingültigkeit schon aus der Definition selbst folgen, sonst bildet sie sich induktiv, wobei sie aber von der vollständigen Kenntnis der Bedingungen abhängig wird. Warum sie trotz der Unerreichbarkeit dieses Zieles sich behauptet, erklärt C. negativ: werden wir in unserer Erwartung enttäuscht, so suchen wir unablässig nach der Ursache des Wechsels, und wir bereichern unseren Begriff, indem wir der Forderung der Einheit des Bewusstseins Genüge leisten. Denn aus der Einheit des Bewusstseins fliesst unser Glaube an die Gesetzmässigkeit des Naturlaufs (296). Hierin ist auch das Kausalgesetz begründet, welches „nichts anderes ist, als die für die Einheit unserer Erfahrung unentbehrliche Forderung der Einordnung aller Erscheinungen unter konstante empirische Zusammenhänge" (294). Und „das Prinzip der Ökonomie des Denkens ist nichts anderes als der einfachste zusammenfassende Ausdruck der Gesetze unserer vorwissenschaftlichen wie unserer wissenschaftlichen Begriffsbildungen, welche aus den notwendigen Bedingungen für die Einheit unserer Erfahrung herfliessen" (257).

Auf dieselbe genetisehe Weise erklärt C. die Bildung des Be-

griffes vom Ich, wobei er die unbewussten psychischen Erscheinungen ebenfalls als Abbreviaturen interpretiert (305), den nicht wahrgenommenen Dingen analog. Die Frage nach dem Verhalten des Körpers zum Geist erscheint durch begriffliche Entwicklung leicht auflösbar. „Die physische Bedingtheit unserer Empfindungen ist eine selbstverständliche Folge der Begriffsbildungen, die wir vollziehen, wo wir von der physischen Welt sprechen: weil wir die sinnlichen Wahrnehmungen den Begriffen physischer Zusammenhänge einordnen, erscheinen rückwärts jene Wahrnehmungen durch diese physischen Tatsachen bedingt" (310). Und was die willkürlichen Bewegungen betrifft, so sind sie auch nur ein besonderer Fall jenes Zusammenhanges, „das Ergebnis einer physiologischen Entwicklung, die mit einer bestimmten psychischen Entwicklung Hand in Hand geht" (317).

Parallel zu diesen Ausführungen analysiert C. die ethische Wertschätzung. Inmitten der Motive und Postulate lässt er den Wert der Persönlichkeit in ihrer Abhängigkeit von der Übereinstimmung mit den sittlichen Normen sich erheben. Diese Normen aber lässt er durch unsere Organisation bedingt sein.

Wollten wir die Grundgedanken der „Einleitung" alle wiedergeben, so müssten wir sie vielfach abschreiben, denn das prägnant und ungemein durchsichtig geschriebene Buch ist selbst ein Resümee weitläufiger Gedankenfolgen. Der Standpunkt des Verfassers ist Empiriokritizismus. Er bemüht sich, seine Übereinstimmung mit dem Apriorismus Kants hervorzuheben, dessen Wesen und Mechanismus aber er in Annäherung an Hume psychologisch erklärt. Es bleibt sein Verdienst, dass er nicht in den Empfindungen, die ihm schon Abstraktionen sind, sondern in dem unmittelbar gegebenen Erlebnis den Ausgangspunkt findet und den Verknüpfungen und Beziehungen dieses ursprünglich aufgefassten Datums höchst methodisch nachgeht. Ferner ist es ein Verdienst, dass C. den Begriff der Einheit des Bewusstseins, wenn auch diese Fassung unvollkommen ist, möglichst fruktifiziert und aus ihm das Postulat der Einheit der Erkenntnis und das Gesetz der Denkökonomie ableitet. Schwach ist aber seine Exposition insofern, als sie in den Rahmen eines Systems hineingedrängt wird, wobei er vergisst, dass er doch bloss mit den Begriffen der Mechanik und Ethik zu tun hat. Denn er bietet seine Erörterungen in einer solchen Verallgemeinerung, dass sie nicht als partikulare Lösungen oder als Beispiele für die Methode, sondern als erschöpfende Darstellung erscheinen, wodurch viele Probleme nicht bloss verschwiegen, sondern in ihrer Existenz verdunkelt werden. Das beruht darauf, dass C. den Begriff der Weltanschauung unanalysiert gelassen hat,

der doch bei dem heutigen Betrieb der Wissenschaften nicht mehr so einfach ist, wie in vergangenen Zeiten, wo er sich aus einer theoretischen und praktischen oder physischen und ethischen Hälfte zusammensetzte. Diese traditionelle Spaltung wird von C. einfach übernommen, während sie gerade vom richtig erfassten kantischen Erkenntnisstandpunkt überwunden werden sollte. Eine offenbare Unzulänglichkeit liegt im Prinzip der Klarheit; schon die Erklärung der Metaphysik, deren Fortschritt C. darin setzt, dass sie bloss dem Prinzip der Einheit Genüge zu tun hat, erweist dies. Überdies berücksichtigt C. nicht, dass die logische Klarheit anders als die psychologische geartet ist, braucht doch ein klares Denken durchaus nicht das Denken eines klaren Inhalts zu sein. C. operiert eben mit dem Element „Inhalt“, welcher ein Amalgam der psychologischen und logischen Merkmale ist und deshalb den problemvollen Übergang vom psychologischen Charakter der Denkerscheinungen zum logischen zu einem subreptiven Herübergleiten gestaltet. In dem „Inhalt“ liegt ein gewisser Rationalismus, der von der Empirie entfernt und diejenige Generalisation ermöglicht, welche in der Meinung, dass sie alle Erkenntnisse auf einen Nenner gebracht hat, in der Gestalt des Systems hervortreten kann. So kommt es, dass das Induktionsproblem, welches C. psychologisch vorzüglich beleuchtet, von seiner logischen Seite nur negativ sich zu zeigen vermag. Die Erklärung der Allgemeingültigkeit durch Bereicherung des Begriffs ist dann eine allzu grosse Vereinfachung. Mit der rationalistischen Ableitung ist die solipsistische Schwierigkeit verbunden. C. überwindet sie dadurch, dass er den Solipsismus als „Welt im Kopfe“ darstellt, eine Absurdität, die nirgends ernsthaft entwickelt worden ist. Der psychologische Rationalismus von C. führt ihn dazu, die voluntaristische Theorie der Realität der Aussenwelt zu bekämpfen. Sind es aber nicht gerade Schmerzen und dem Willen zum Trotz sich behauptende Vorstellungen, die uns zur besorgten Annahme ausserpsychischer Veränderungen in unseren Organen veranlassen?

Nun haben wir einen Einwand ausführlicher darzulegen. Wie ist die „Entwicklung des Denkens“, von welcher in der „Einleitung“ fortwährend die Rede ist, vorzustellen? Das Werk von C. ist die Darstellung dieser Entwicklung in ganzer Vieldeutigkeit dieses Wortes. Zunächst ist hier die Entwicklung ein logisches Fortschreiten der sachlichen Argumentation: der methodische Gang führt stufenweise vom naiven Denken zu erkenntnistheoretisch durchgebildeter Denkweise. Zugleich bietet sich die Entwicklung als didaktisch zweckmässiger Vortrag, der mit einfachen Denkerscheinungen beginnt und zu komplizierteren fortschreitet. Derselbe Gedankenlauf bietet sich

auch als deduktive psychologische Konstruktion, welche komplizierte Denkprozesse aus einem Prinzip deduziert. In demselben Fortschritt haben wir ferner eine historische Darstellung der grossen systematischen Standpunkte von den griechischen bis auf den kantischen. Schliesslich lässt sich aufdecken, dass das Buch eine systematische Entfaltung der Weltanschauung im Rahmen der uralten Trias Dialektik, Physik und Ethik bietet. Dem Verf. verschmelzen alle diese durchaus nicht eindeutigen Entwicklungen zu einer abstrakten Naturgeschichte des Denkens, indem er sie dialektisch und stilistisch verknüpft und somit an die Phänomenologie HEGELS erinnert. Er sagt selbst darüber, dass die Untersuchung der Entwicklung der psychischen Zustände die Erforschung des Induktionsmechanismus in sich schliesse (170), oder was auf dasselbe hinauskommt, dass die Frage nach dem Ursprung und der Bedeutung der Begriffe mit der Frage nach der psychischen Entwicklung der unmittelbar gegebenen Zustände zusammenfällt (169); so werdén die psychische und die psychologische Entwicklung vermengt. An anderen Stellen wiederholt C., dass die historische Entwicklung zwar mit der des sachlichen Fortschritts nicht kongruiert, doch sich ihr annähert (VII, 55, 171). Einmal lässt er die logische Notwendigkeit mit der Naturnotwendigkeit zusammenfallen (296). Aus diesen sporadischen Äusserungen geht hervor, dass der Verf. nicht mit der Absicht ausgeht, die verschiedenen Standpunkte zu vereinheitlichen. Dies ergibt sich ihm aber als die Folge seines Strebens ein System aufzustellen, einen theoretischen Abschluss zu bieten.

Wir sahen oben, wie die rationalistische Einseitigkeit und die evolutionistische Darstellung, die nur zum Teil psychologisch ist, den Aufbau bestimmen. Nun erklärt aber C. zweimal, dass die erkenntnistheoretische Wendung der Philosophie notwendig eine psychologische ist, weil sie auf die Bewusstseinstatsachen zurückgeht und sich der psychologischen Analyse bedient (§ 7, S. 168). Nur soll sie keine theoretische Psychologie voraussetzen, denn sie hat allein eine einfache Beschreibung zu sein. Diese Erklärung erregt in mancherlei Beziehung unser Bedenken und veranlasst uns die Stellung des Verf. zu der heute brennenden Frage des Primats in der Verwicklung der Erkenntnistheorie mit der Psychologie ins Auge zu fassen. Wir greifen zu der vor 6 Jahren veröffentlichten „Psychologie“ des Verf. Bereits ein oberflächlicher Vergleich beider Werke zeigt, dass die „Einleitung“ ein ausführlicher Auszug aus der „Psychologie“ ist, bereichert durch philosophiegeschichtliche Ausführungen, während die „Psychologie“ um das Kapitel 6 reicher ist, welches über Wahrheit und Irrtum handelt und deshalb eher in jenem Werk am Platze

wäre, und dann noch um das Schlusskapitel, in welches die Lehre von der emotionellen Seite des Seelenlebens zusammengeschrumpft ist. In der Einleitung zur „Psychologie“ erklärt C., dass er sich die Aufgabe stellt, die erkenntnistheoretische Begründung der Psychologie vorzunehmen (III). Wir haben also einen Zirkel. Aber auf S. 6 lesen wir wieder, dass die Psychologie die einzig mögliche Grundlage für die Philosophie sein kann. Und auf S. 11 wiederum, wo der Verf. seine Methode als eine genetische hinstellt, treffen wir die Erklärung an, dass er Tatsachen suche, welche den ersten Anfängen psychischen Lebens zugrunde liegen. Die „Psychologie“ von C. setzt tatsächlich die Erkenntnistheorie voraus, wie diese in der „Einleitung“ die Psychologie voraussetzt. Der Verf. ist sich über das Verhältnis der Psychologie der Erkenntnis zu der Erkenntnis der Psychologie oder des Bewusstseins zum Wissen nicht klar geworden. Die Folge davon ist, dass Methode und System verwechselt werden. Weil C. sich der erkenntnistheoretischen Methode als einer unter vielen nicht bewusst geworden ist, wird ihm das Systematisieren zum System, welches alle unerörterten Fragen untergeordnet sein lässt, als ob ihre Lösungen sich aus den gegebenen konsequent erschliessen liessen. Der Eifer für die neue Richtung bringt mit sich, wie es stets der Fall war, einseitige Übertreibung, welche sich als Rückschritt in verändertem Gewande zu erweisen pflegt. Und es ist C. bereits passiert, dass ein metaphysikfreundlicher Rezensent (in den Preuss. Jahrb. 1904, 1) ihn für keinen vollendeten Apostaten hält trotz der ausdrücklichen Erklärung von C., dass er die Wissenschaft von aller Metaphysik zu reinigen strebe. In der Tat steht die „Entstehung“ in merkwürdiger Analogie zur „Kritik der reinen Vernunft“, welche zwischen der Bestimmung als „Traktat über die Methode“ und als „System“ für Kant selbst „schwankte. Es ist aber ein Vorteil der „Einleitung“, dass sie die oben ausgesprochenen Bedenken leicht nahelegt, die nichts anderes als Probleme der heutigen Wissenschaft sind und namentlich durch die fragliche Konsolidierung der heterogenen Entwicklungsreihen des Denkens ins Licht gesetzt werden. Diese Konsolidierung hat eben zur Folge, dass die „Einleitung“ keiner der von uns eingangs für eine solche hingestellten Möglichkeiten, sondern allen zugleich entspricht, und darum ist das Buch die vorzüglichste Einführung in das philosophische Gewirr, aus welchem die erkenntnistheoretische Methode herausführt.

I. Halpern.

BENNO ERDMANN: Über Inhalt und Geltung des Kausalgesetzes. Halle, Niemeyer. 1905. 52 S. 1.70 Mk.

Die Arbeit bietet die erweiterte Niederschrift des Vortrages, den der Verf. in der Sektion für Methodology of Science des Kongresses in St. Louis im September 1904 gehalten hat. Die Einleitung gibt eine kurze, die Kernpunkte charakterisierende Entwickelung des Kausalbegriffes in der Geschichte des Denkens: HUMES Empirismus und KANTS Rationalismus bezeichnen noch heut die beiden einander gegenüberstehenden Lösungsversuche des Kausalproblems. Es ist darum der modernen Philosophie die Aufgabe geblieben, eine eindeutige Antwort auf die Frage nach Inhalt und Geltung des Problems zu finden. Nur durch diese Lösung kann eine allgemeingültige methodologische Grundlage für alle Wissenschaften von Tatsachen gewonnen werden; denn sie alle sind das Ergebnis induktiven Denkens, und dieses hat die Gültigkeit des Kausalgesetzes zur Voraussetzung. Die Daten, die uns veranlassen, die Begriffe „Ursache“ und „Wirkung“ und den einer gesetzlichen Beziehung zwischen jenen beiden zu bilden, liegen in der Erfahrung, die uns in wiederholter Wahrnehmung gleichförmige Aufeinanderfolgen darbietet, und zugleich in unserer psychologischen Anlage. Denn die Möglichkeit dieser Erfahrung setzt — für die kritische Analyse — in unserm Geiste die Fähigkeit reproduktiver Rekognition dessen, was in früherer Wahrnehmung gegeben war, voraus. Auf Grund dieser Daten nennen wir „Ursache“ das gleichförmige anticedens und „Wirkung“ das regelmässige unmittelbare consequens.

Verbindet nun in der Tat nichts als die stete unmittelbare gleichförmige Zeitfolge die Vorgänge zu Ursache und Wirkung, oder ist in diesen Begriffen noch ein anderes gedankliches Moment enthalten? Die beiden möglichen Antworten auf diese Frage bezeichnen die empiristische und die rationalistische Auffassung des Kausalzusammenhanges. Unter der (im Verlauf der Untersuchung zu rechtfertigenden) Voraussetzung, dass jeder Vorgang der Weltwirklichkeit in einem gesetzmässigen Zusammenhange von Ursache und Wirkung steht, formuliert der Verf. das Kausalgesetz: jeder Vorgang fordert in anderen gleichförmig vorhergehenden Vorgängen zureichende Ursachen seiner Wirklichkeit. Welche Geltung kommt diesem Gesetz nun auf dem Boden des Empirismus zu? Es gilt ihm lediglich als hypothetische Erweiterung der beobachteten Fälle gleichförmiger Zeitfolge; es ist demnach eine Hypothese, die durch Erfahrung zu verifizieren ist, deren Nichtzutreffen aber durchaus möglich bleibt. Der Charakter des Unabänderlichen, der den Zusammenhang von Ursache und Wirkung auszeichnet,

hat auf empiristischem Boden keine Gültigkeit. Auch der Zusammenhang der tatsächlich beobachteten Ursachen und Wirkungen muss für den konsequenten Empirismus seine Eigenart verlieren; er kann nichts als regelmässige temporale Folge sein; denn von einem inneren, realen Zusammenhang beider lehrt die Erfahrung nichts. Die Begriffe „Kraft“ und „dynamischer Zusammenhang“ sind dem strengen Empirismus „unberechtigter Fetischismus“. Aber auch die Begriffe Ursache und Wirkung haben in seinem System schliesslich keine Gültigkeit; denn die Natur ist nur einmal da, und die Wiederholungen gleicher Fälle, das Wesentliche des ursächlichen Zusammenhanges, existieren nur in unserm abstrahierenden Denken. Die empiristische Kausalauffassung führt somit nicht zur Lösung, sondern zur völligen Zersetzung des Kausalbegriffes. Ihre Voraussetzung, dass unsere kausalen Begriffe nichts als die Erweiterung erfahrener gleichförmiger Aufeinanderfolgen seien, kann darum nicht zu recht bestehen; es muss noch ein anderes gedankliches Moment in ihnen enthalten sein.

Und zwar müssen wir, sofern wir stets b in gleichförmiger unmittelbarer Folge auf a eintreten sehen, denknotwendig voraussetzen, dass diesen beiden ein realer, notwendiger innerer Zusammenhang zugrunde liegt, der an den Eintritt des a den des b unaufhebbar knüpft. Bestände ein solcher realer, notwendig wirkender Zusammenhang nicht, dann wäre denknotwendig anzunehmen, dass auf a einmal b, einmal c, kurz in regellosem Wechsel jeder beliebige Vorgang folge. Das jedoch widerspricht der Erfahrung, damit aber auch den Bedingungen unseres Denkens, das sich auf der Grundlage der Erfahrung gleichförmiger Aufeinanderfolgen entwickelt hat. Denn eine Welt, in der diese Regellosigkeit für alle Vorgangsweisen gälte, würde einem Chaos gleichkommen; einen solchen Zustand aber können wir in unserm Vorstellen und Denken nicht erfassen. Denn sein Begriff verneint alle die Bedingungen, unter denen unser Erkennen und Denken allein zustande kommen kann: dass eine Gleichförmigkeit von Eindrücken uns simultan oder succesiv wiederholt gegeben werde. Darum ist eine Gesetzmässigkeit der Vorgänge, die Gegenstand unseres Vorstellens und Denkens sollen werden können, notwendig. Somit ist auch die Bedingung dieser Gesetzmässigkeit — ein realer Wirkungszusammenhang, der den Eintritt der Folge nach der Ursache unumgänglich erzwingt — eine uns denknotwendige Forderung. So haben wir das Moment gewonnen, das die richtige Wertung des Kausalzusammenhanges, über die empiristische Auffassung hinausgehend, im Ursachbegriff anerkennen muss: den Gedanken, dass zwischen den als Ursache und Wirkung verbundenen Gliedern eine innere reale Abhängigkeit bestehen, dass somit der Gesamtheit des uns erkenn-

baren Wirklichen ein Wirkendes, ein Kräftezusammenhang zugrunde liegen muss, der die Aufeinanderfolge der Vorgänge zu notwendig einander fordernden Reihen von Ursachen und Wirkungen verbindet.

Dieser gesetzmässige Wirkungszusammenhang darf aber nicht nur als Grundlage des succesiven Geschehens vorausgesetzt werden; der weiteren Analyse lösen sich vielmehr auch die scheinbar beharrenden Komplexe, die Substanzen, in Inbegriffe gesetzmässiger Wirkungsweisen auf. So wird das gesamte Wirkliche zu einem kausal verketteten Kosmos, dem wir einen gesetzmässigen dynamischen Zusammenhang als Grundlage notwendig postulieren müssen. Das Kausalgesetz ist somit für ERDMANN ähnlich wie für LOTZE ein denknotwendiges Postulat; aber es ist ihm doch kein „Gesetz unseres reinen Denkens"; denn die Erfahrung ist nicht allein für uns Anlass, das Gesetz zu bilden; wir müssen auch annehmen, dass die Betätigungsweisen unseres Geistes sich zum Teil unter dem Einfluss der Erfahrung zu diesen bestimmten Formen ausgeprägt haben. Diese Auffassung von der Natur unseres Geistes trennt den Verf. wieder von LOTZE, denn sie schliesst jeden Versuch einer Wesensbestimmung des jenseits unserer Erfahrung liegenden Transzendenten aus. Er gelangt darum, ähnlich wie HELMHOLTZ, zu einer phänomenalistischen Auffassung des Wirklichen (vgl. HELMHOLTZ: Physiologische Optik und Tatsachen in der Wahrnehmung): auf Grund der Erfahrung gesetzmässiger Wirkungen müssen wir einen transzendenten dynamischen Ursachzusammenhang, ein wirkendes Transzendentes, voraussetzen; aber von dessen Wesen und der Art seines Wirkens haben wir gar keine Erkenntnis; ebensowenig begreifen wir, wie die Kräfte, die wir auf Grund der Erfolge, die sie zeitigen, voraussetzen müssen, es anfangen, wirksam zu sein.

So unterscheidet sich die gewonnene Analyse ebenso deutlich vom historisch ausgeprägten Rationalismus, wie sie andererseits über den Empirismus hinausgehen musste. Aufgabe der Metaphysik ist es, den phänomenologischen Dynamismus, zu dem die Analyse des Kausalzusammenhanges geführt hat, erkenntnistheoretisch näher zu begründen und auszuführen.

Königsberg i. Pr. **Else Wentscher.**

O. BÜTSCHLI: Mechanismus und Vitalismus. Leipzig, Verlag von Wilhelm Engelmann, 1901. 107 S. 1,60 Mk.

Die Schrift ist aus einem Kongressvortrage hervorgegangen. B. präzisiert zunächst seinen erkenntnistheoretischen Standpunkt (S. 2 ff.), der der Hauptsache nach auf einen universellen psychophysischen

Parallelismus hinausläuft. Als zweite Vorfrage wird (S. 6f.) das Verhältnis der exakten Naturwissenschaften zu den beschreibenden einer knappen kritischen Betrachtung unterzogen. Treffend macht der Verf. auf die leider immer noch nicht genügend beachtete Tatsache aufmerksam, dass die exakten Naturwissenschaften es mit künstlich vereinfachten Abhängigkeitsbeziehungen zu tun haben und darum in der Anwendung auf die wirklichen anorganischen Naturdinge „fast nie zu scharf bestimmten, eindeutigen Ergebnissen" führen. Nach einer sorgfältigen begrifflichen Abgrenzung des „Mechanismus" sucht dann B. diese Auffassung der Organismen gegenüber der vitalistischen Anschauung, wonach zur Erklärung des organischen Lebens das gewöhnliche physiko-chemische Geschehen nicht genügen soll, ausführlich zu verteidigen. Vor allem werden auf rein anorganischem Gebiet Analogien zu organischen Vorgängen und Formbildungen aufgespürt, die geeignet sind, die Kluft zwischen den beiden grossen Naturgebieten zu überbrücken (S. 19ff.). Das ist ohne Zweifel ein glücklicher Verteidigungsweg, dessen weitere Verfolgung noch reiche Ausbeute verspricht. B. stützt sich hierbei auf eigene Forschungen. Die Polemik gegen den Zweckbegriff (S. 29ff.) ist wohl etwas zu scharf. Wenn Zweckgeschehen und Bewusstsein zusammengehören, wie B. behauptet, weshalb sollen die beseelten Organismen nicht zu primitiven Zweckhandlungen fähig sein, durch die allmählich gewisse funktionale Zweckmässigkeiten geschaffen werden? Die Darwinisten vernachlässigen überhaupt noch zu sehr den psychischen Faktor des organischen Lebens. Und doch liegt in diesem Faktor die Lösung der Rätsel, mit denen sich Mechanismus und Vitalismus abquälen. Die „Anmerkungen" (S. 49ff.) enthalten ausführliche kritische Auseinandersetzungen mit den neuesten biologischen Autoren. Dem Ganzen ist ein alphabetisches Literaturverzeichnis angefügt. Die erkenntnistheoretische Besonnenheit, die aus allen Erörterungen des Buches hervorleuchtet, wird jeden philosophischen Leser sympathisch berühren.

Königsberg. **Arnold Kowalewski.**

AUGUST FOREL: Die psychischen Fähigkeiten der Ameisen und einiger anderer Insekten; mit einem Anhang über die Eigentümlichkeiten des Geruchsinnes bei jenen Tieren. Vorträge gehalten den 13. August 1901 am V. Internationalen Zoologen-Kongress zu Berlin. München, 1901. Ernst Reinhardt, Verlagsbuchhandlung. 57 S. 1,50 Mk.

Der Verf. gibt eine systematische psychologische Charakteristik jener Tierklasse, die durch ihre an interessanten Momenten so reiche Lebensweise seit alten Zeiten die Forscher angezogen hat. Mit grossem Geschick wird namentlich an dem Beispiel der Ameisen

(S. 17 f.) nachgewiesen, wie mit der verschiedenen Ausbildung des Gehirns das Niveau der psychischen Leistungen wechselt. In einer Ameisenkolonie stehen faktisch die Arbeiter, die durch ein grosses Gehirn ausgezeichnet sind, geistig am höchsten. Dann folgen die mit einem viel kleineren Gehirn begabten Weibchen. Die tiefste Stufe nehmen die Männchen ein, deren Nervenzentrum am kümmerlichsten entwickelt ist. Sehr beachtenswert sind die Experimente, die F. mit natürlichen und künstlichen Blumen an Bienen angestellt hat (S. 28ff.). Es scheint daraus u. a. hervorzugehen, dass diese Tierchen „einfache, instinktive Analogieschlüsse aus individuellen Erfahrungen" ziehen können. Für die richtige Einschätzung der tierischen Intelligenz ist aber meines Erachtens die bekannte Bemerkung KANTS über physisches und logisches Unterscheiden immer noch recht nützlich. Die durch instruktive Details erläuterte „Zähigkeit des Ameisenwillens" (S. 35ff.), verliert etwas von ihrem moralischen Nimbus, wenn man erstens die gewaltige relative Körperkraft dieser Insekten berücksichtigt, die es ihnen gestattet, sich lange ohne merkliche Ermüdung an Hindernissen zu versuchen, sowie zweitens ihren natürlichen Spieltrieb, der zu einer periodischen Wiederholung gleicher Tätigkeit drängt. Der Anhang (S. 43ff.) beschäftigt sich mit dem Fühlhörner-Geruchssinn, der be den Ameisen und anderen Landinsekten jene wunderbare räumliche Orientierung ermöglicht. Was speziell die Unterscheidung von vorwärts und rückwärts auf einem zurückgelegten Wege anlangt, so ist diese Leistung wohl einfacher zu erklären, als der Verf. will. Ich denke, dass die Geruchsspuren in der Vorwärtsrichtung eine Reihe von wachsenden Intensitäten bilden, in der Rückwärtsrichtung eine Reihe von abnehmenden Intensitäten: weil die älteren (rückwärts gelegenen) Spuren doch stets mehr verduften, als die jüngeren (vorwärts gelegenen) Spuren. Danach hat eine eindeutige Sonderung der beiden Wegrichtungen keine Schwierigkeit. Die lehrreiche Schrift sei den Psychologen bestens empfohlen.

Königsberg. **Arnold Kowalewski.**

AUGUST FOREL: Über die Zurechnungsfähigkeit des normalen Menschen. Ein Vortrag gehalten in der Schweizerischen Gesellschaft für ethische Kultur in Zürich. 3. Auflage. München, 1901. Ernst Reinhardt, Verlagsbuchhandlung. 27 S. 0,80 Mk.

Die Zurechnungsfähigkeit beruht nach Ansicht des Verf. auf der „Plastizität der Seele oder des Gehirns", d. h. auf der Fähigkeit sich neuen, äusseren Verhältnissen anzuschmiegen. Plastische Seelentätigkeit erscheint uns als frei im Gegensatz zur Gebundenheit der instinktiven oder automatischen Triebe. „Es gibt unzählige Übergänge

zwischen den reinsten Automatismen und der allerfeinsten, schmiegsamsten Seelentätigkeit." Dementsprechend haben wir auch verschiedene Grade von Zurechnungsfähigkeit zu unterscheiden. Der in der modernen Rechtswissenschaft und Rechtspraxis so lebhaft diskutierte Begriff der „verminderten Zurechnungsfähigkeit" erhält damit eine natürliche Erklärung. Weiterhin betont aber F., dass Zurechnungsfähigkeit „eine solidarische Gemeinschaft gleicher Wesen mit gleichen Rechten und Pflichten" voraussetze. Demgemäss sollen vornehmlich „die sozialen Notwendigkeiten" das Objekt für die plastische Anpassung bilden. Eine instinktive Parallele zu solcher plastischen Anpassung bietet uns, wie in einem geistreichen Exkurs ausgeführt wird, die Organisation des Ameisenstaats. Wenn der schillernde Begriff der Plastizität auch das Dunkel der Willensfreiheit und Zurechnungsfähigkeit nicht zu beseitigen vermag und die materialistische Gleichsetzung von Gehirn und Seele jeden philosophischen Leser zum Widerspruch reizen muss, so ist das Schriftchen doch sehr anregend.

Königsberg. **Arnold Kowalewski.**

MARCEL FOUCAULT: La psychophysique. Paris, Félix Alcan. 1901. (Bibliothèque de philosophie contemporaine).

Das vorliegende Buch gibt gewissermassen einen Einblick in das ganze Aktenmaterial der Psychophysik. Das erste Kapitel entwickelt FECHNERS allgemeine Prinzipien der Empfindungsmessung. Das Webersche Gesetz wird in seiner fundamentalen Bedeutung für die Psychophysik scharf herausgekehrt. Das zweite Kapitel zeigt kurz, wie die Erkenntnis dieses wichtigen Gesetzes vor FECHNER teils durch spezielle empirische Ermittelungen, teils durch mathematisches Räsonnement angebahnt wurde. Es liegt ein pädagogischer Zug in der Tatsache, dass die mehr theoretischen Formulierungsversuche des Weberschen Gesetzes anfangs relativ unabhängig neben den empirischen Begründungsversuchen einhergingen. In solcher isolierten Züchtung erreichte sowohl der formale wie der materiale Genauigkeitssinn jenen Grad von Vollkommenheit, der nachmals eine fruchtbare Synthese ermöglichte. Das dritte Kapitel erläutert die psychophysischen Methoden, die der Hauptsache nach schon vor FECHNER benutzt wurden, aber von diesem erst eine feinere Ausbildung und kritische Rechtfertigung erhielten. Die „Methode der richtigen und falschen Fälle", die mit den grössten Schwierigkeiten behaftet ist, wird am eingehendsten behandelt. Im vierten Kapitel berichtet F. über die Experimente, die FECHNER bzw. sein Schwager VOLKMANN zur Prüfung des Weberschen Gesetzes für verschiedene Reizklassen ausgeführt hat. Das fünfte Kapitel beschäftigt sich mit dem Gesetz

der Schwelle und den einschlägigen empirischen Feststellungen ältesten Datums. Das sechste Kapitel stellt FECHNERS mathematische Ableitung der bekannten logarithmischen Formel für das Webersche Gesetz dar. Das siebente Kapitel endlich erörtert FECHNERS metaphysische Deutung des erwähnten Gesetzes. Damit schliesst der erste Hauptteil des Buches ab. Der zweite Hauptteil ist vorwiegend kritischen Inhalts. Der Verfasser bemängelt in erster Linie FECHNERS Begriff der Empfindung. Die blosse Empfindung (sensation) sei nicht von der inneren Auffassung (perception) unterschieden. Bei der inneren Auffassung eines Objekts beteilige sich ein zusammenfassendes Vorstellungsbild von den früheren Wahrnehmungen dieses Objekts. Eine regelmässige funktionale Beziehung zwischen Reiz und innerer Auffassung könne es nicht geben, höchstens zwischen Reiz und einfacher Sinnesempfindung, falls man wirklich von einer Intensität der Sinnesempfindungen sprechen dürfe. Das Vergleichen von Sinneseindrücken, das dem Weberschen Gesetze zugrunde liegt, sei offenbar Sache der inneren Auffassung, nicht der blossen Empfindung. Damit tritt FOUCAULT FECHNERS Interpretation entgegen. Ein weiteres Kapitel diskutiert eine Reihe von theoretischen Einwänden, die gegen FECHNERS Psychophysik erhoben worden sind: die merkwürdige Konsequenz, dass es Nullempfindungen und negative Empfindungen gibt; das teleologische Argument von HERING; den Widerspruch mit dem Prinzip der Proportionalität von Wirkung und Ursache; die Schwierigkeit, die sich an die Messung von angeblichen Empfindungsintensitäten knüpft; die problematischen Voraussetzungen, die bei der Interpretation des Weberschen Gesetzes gemacht werden (besonders die Annahme der arithmetischen Gleichheit ebenmerklicher Empfindungsunterschiede). Das dritte Kapitel des zweiten Hauptteils skizziert die verschiedenen Modifikationen, die HELMHOLTZ, PLATEAU und BRENTANO, DELBOEUF, HERING und FUNKE, LANGER, BRETON, CHARPENTIER ohne besondere physiologische Hypothesen an den Fechnerschen Theorien bzw. Formeln vorzunehmen suchten, die physiologischen Interpretationen des Weberschen Gesetzes von MACH, BERNSTEIN, DEWAR und MAC KENDRICK, G. E. MÜLLER, F. C. MÜLLER, TITCHENER, ORCHANSKY sowie die rein psychologische Auffassung WUNDTS und seiner Schüler. Das vierte Kapitel bespricht die tiefgreifenderen Rekonstruktionen der Psychophysik, die nicht die Intensität als messbare Eigenschaft der Empfindungen benutzen. Dahin gehören vor allem die auf eine Messung der Verwandtschaft bzw. Verschiedenheit oder Unähnlichkeit abzielenden Theorien von BOAS, STUMPF, EBBINGHAUS und MEINONG. Die Kapitel 5—7 suchen eine Psychophysik zu begründen, die an Stelle der Intensität die Klarheit (clarté) der

Empfindungen quantitativ behandelt. Von diesem Standpunkte aus werden in den beiden letzten Kapiteln die überlieferten psychophysischen Methoden sowie die Experimentaluntersuchungen über das Webersche Gesetz einer systematisch-kritischen Betrachtung unterzogen. Dabei hat F. auch die neueste einschlägige Literatur sorgfältig berücksichtigt.

Bei dem Berichte über die Psychophysik der Hautsinnesempfindungen hätte F. die Blix-Goldscheidersche Punktetheorie nicht übersehen sollen. Durch diese Theorie haben doch die Schwellenbestimmungen für Druck, Wärme und Kälte erst eine exakte Grundlage erhalten. Ebenso müssten die wichtigen Arbeiten M. von Freys herangezogen werden. Dieser Forscher hat u. a. eine „Schwellenwage" konstruiert, die in sinnvoller Weise eine Registrierung der Belastungsgeschwindigkeit applizierter Druckreize gestattet.

Die merkwürdige Variation der Empfindlichkeit für Druckreizdistanzen auf die verschiedenen Hautstellen erklärt Foucault nur durch E. H. Webers Hypothese der „Empfindungskreise", ohne zu bemerken, dass diese Hypothese durch spätere Forscher (Czermak, Wundt) wesentlich verbessert worden ist. Ganz befriedigend erscheint mir freilich diese anatomisch fundierte Erklärungsweise auch nach den neuesten Verbesserungen nicht. Dass wir auf einem Fingergliede einen kleineren Schwellenwert für Druckreizdistanzen haben, als etwa auf dem Oberarm oder gar dem Rücken, rührt wohl hauptsächlich von den natürlichen Dimensionen der betreffenden Hautfelder her. Auf einem kleinen Hautfeld kann eine geringe Punktedistanz leichter zur Geltung kommen, als auf einem grossen Hautfeld. Vielleicht besteht überhaupt eine funktionale Beziehung zwischen der Reizschwelle und der zugeordneten Maximalempfindung, die ein Reiz seinen natürlichen Bedingungen nach günstigstenfalls auslösen kann oder aber durchschnittlich faktisch auslöst. Es wäre sehr lohnend, diese Frage einmal experimentell zu verfolgen.

Die Klarheitsmessung, die die gewöhnliche Intensitätsmessung ersetzen soll, ist gleichfalls nicht einwandsfrei. Schon der Begriff der Klarheit dürfte kaum präziser sein, als der Begriff der Intensität. Trotzdem ist es löblich, dass der Verfasser einmal neues Leben in die leicht stagnierenden Prinzipien der Psychophysik bringt. Das elegant geschriebene Buch wird auch deutschen Lesern willkommen sein als Orientierung über jenen denkwürdigen Forschungszweig, aus dem sich die moderne experimentelle Psychologie entwickelt hat.

Königsberg. **Arnold Kowalewski.**

Dr. Eduard Martinak, a. o. Universitätsprofessor und Gymnasialdirektor in Graz, Psychologische Untersuchungen zur Bedeutungslehre. Leipzig, Verlag von Joh. Ambr. Barth. 1901. 98 S. Preis: 3 Mark.

Der Verfasser analysiert zunächst unabhängig von dem Fall der Wortbedeutungen ganz allgemein das Wesen des Bedeutens. Er unterscheidet hauptsächlich zwei Arten von Bedeuten. Die eine Art, das „reale Bedeuten", ist dadurch charakterisiert, dass zwischen den dem Zeichen und seiner Bedeutung entsprechenden Tatbeständen objektiv ein „reines naturgesetzliches Kausalverhältnis oder noch allgemeiner: notwendiger gesetzlicher Zusammenhang besteht". Bei der anderen Art, dem „finalen Bedeuten", handelt es sich um eine absichtliche, planmässige Zeichengebung. Der terminologischen Konzinnität wegen wäre es vielleicht besser, dem „finalen" Bedeuten nicht ein „reales", sondern „kausales" gegenüberzustellen: man kann ja das Kausalitätsprinzip so weit fassen, dass auch alle objektiven gesetzlichen Koexistenzen darunter fallen. Der Verfasser geht dann S. 21ff. näher auf das „finale Bedeuten" ein und erörtert die wichtige Frage nach der Zweckmässigkeit der Zeichengebungen. Die bekannte Einteilung der Zeichen in „natürliche" und „künstliche" erfährt bei dieser Gelegenheit eine treffliche logische Präzisierung. Das Wort „natürlich" wird, wie M. bemerkt, in dreifachem Sinne gebraucht. (1. = von selbst verständlich, 2. = naturgesetzlich begründet, 3. = durch inneren Zusammenhang, Ähnlichkeit begründet.) Demgemäss ist auch der Ausdruck „künstlich" dreideutig. Über die Natürlichkeit bzw. Künstlichkeit von Zeichen liessen sich meines Erachtens sehr einfach experimentelle Untersuchungen anstellen, die zu den schematischen Klassifikationen M.s ohne Zweifel manche wertvolle Ergänzung bringen würden. Je rascher und übereinstimmender eine grössere Anzahl von Versuchspersonen ein vorgelegtes Zeichen deutet, desto höher muss der Grad seiner Natürlichkeit veranschlagt werden. Die Ableitung spezieller Massbegriffe aus diesem Prinzip hat keine Schwierigkeit. Eine sehr wichtige Differenzierung der Zeichen dürfte übrigens aus ihrer relativen Konkretheit entspringen. Das Zeichen kann entweder abstrakter oder konkreter sein, als die zugeordnete Bedeutungsvorstellung, und zwischen diesen beiden Typen gibt es natürlich mannigfache Übergangsformen. S. 34ff. mustert M. die verschiedenen Arten des Verstehens bzw. Missverstehens von Zeichen und Zeichengeber. Wie gründlich er dabei zu Werke geht, ersieht man schon daraus, dass er nicht weniger als 21 Möglichkeiten diskutiert. Ein besonderer Abschnitt zergliedert genauer das „Zeichen und Bedeutung verknüpfende psychische Band". (S. 49ff.) Die Abgrenzung gegenüber der „reinen Vorstellungs-

assoziation" kommt hier vor allem in Betracht. S. 65ff. werden die „Verkürzungen im psychischen Vollzuge von Zeichen und Bedeutung", S. 73ff. die „Veränderungen in der Zuordnung von Zeichen und Bedeutung" nach ihren typischen Formen besprochen. Mit einem „Ausblick auf die Hauptmerkmale des sprachlichen Bedeutens" (S. 78ff.) schliesst die gediegene Abhandlung, die wieder einmal die Fruchtbarkeit der altbewährten deskriptiven Psychologie beweist.

Königsberg. **Arnold Kowalewski.**

D. ADOLF MÜLLER, Scheinchristentum und HAECKELS Welträtsel. Ein Vergleich. Gotha, Friedrich Andreas Perthes. 1901. 165 S.

Das Büchlein sucht in gemeinverständlicher Form die bleibenden Grundideen der christlich-religiösen Weltanschauung gegenüber HAECKEL zu verteidigen. Es bietet noch mehr, als der Titel verspricht, insofern alle Hauptlehren der „Welträtsel" systematisch dargestellt und kritisch beleuchtet werden. Die Substanztheorie und Kosmologie, die Zoologie, die Psychologie, Theologie und Ethik HAECKELS durchmustert MÜLLER der Reihe nach in besonderen Kapiteln, um dann zum Schluss die „Grundzüge der christlichen Lebensanschauung" — ohne spezielle dogmatische Zuspitzung — zu entwickeln. Treffend hebt er in seinen kritischen Bemerkungen namentlich die erkenntnistheoretische Unexaktheit hervor, deren sich der Verfasser der „Welträtsel" bei seinen metaphysischen Aufstellungen schuldig macht, und beruft sich verschiedentlich auf die abweichenden Ansichten anderer grosser Naturforscher. Der ruhige, massvolle Ton der Schrift sticht vorteilhaft gegen die leidenschaftliche Schreibweise mancher HAECKEL-Kritiker ab.

Königsberg. **Arnold Kowalewski.**

MAX DESSOIR und PAUL MENZER, Philosophisches Lesebuch. Stuttgart. Verlag von Ferd. Enke. 1903. VIII u. 258 S.

A. GILLE, Philosophisches Lesebuch in systematischer Anordnung. Halle a. S. Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses. 1904. VI u. 148 S.

Das Buch von DESSOIR und MENZER enthält Abschnitte aus den Werken folgender Philosophen: PLATO, ARISTOTELES, PLOTIN, THOMAS v. AQUINO, MEISTER ECKHART, FRANCIS BACON, DESCARTES, SPINOZA, LOCKE, BERKELEY, LEIBNIZ, HUME, KANT, FICHTE, HEGEL, HERBART, SCHOPENHAUER.

Die Anordnung der Stücke ist eine zeitliche. „Inhaltlich beziehen sich die meisten", so erklären die Herausgeber im Vorwort, „auf die allgemeine Richtung des Denkens und die Grundfragen der Erkenntnistheorie". Die Stücke fremder Sprache sind in deutscher

Übertragung geboten; Erläuterungen besonders schwieriger Stellen und einige Hinweise auf wertvolle Behandlungen der einzelnen Philosophen und vollständige Ausgaben ihrer Werke sind beigefügt.

Einem dreifachen Zwecke soll nach den Darlegungen des Vorworts das Lesebuch dienen.

Zunächst ist an solche Leser gedacht, die „auf eigenem Wege der Philosophie sich nähern". Zwar begännen sie in der Regel mit der neuesten Literatur, bald aber müssten sie bemerken, dass auch die „geschichtliche Kenntnis zum Wesen der Sache gehöre und daher nicht entbehrt werden könnte". Sie ständen nun einer unübersehbaren Schriftenmasse aller Zeiten und Länder gegenüber. Das Buch solle darum anleiten, das Wichtigste herauszufinden.

Weiterhin soll das Buch Studierenden erläuterndes Anschauungsmaterial als Ergänzung zu den Vorlesungen über Geschichte der Philosophie bieten.

Endlich soll es der philosophischen Propädeutik dienen, deren Aufnahme in den Lehrplan der höheren Schulen dringend wünschenswert sei.

Was zunächst den letzten Punkt betrifft, so scheint mir das Buch zu einer Verwendung im propädeutischen Unterricht an höheren Schulen nicht geeignet zu sein. Die Frage nämlich, ob ein solcher Unterricht nach dem historischen oder nach dem systematischen Prinzip zu erfolgen habe, scheint mir durchaus in dem letzteren Sinne entschieden werden zu müssen. Gerade der philosophische Anfangsunterricht muss aufs ernstlichste bedacht sein, an das anzuknüpfen, was an philosophischen Interessen in dem Schüler selbst sich keimhaft regt. Er wird dem Schüler zu helfen suchen, das, was zunächst ganz unklar und verworren in ihm pocht und drängt und was ihm keine volle Befriedigung finden lässt bei den Erkenntnissen, die ihm die einzelnen Disziplinen bieten, in das Licht des Bewusstseins zu heben und zu bestimmten Fragestellungen zu verdichten. Natürlich werden die Probleme dann diejenige Gestaltung zeigen, die dem heutigen Stand der Wissenschaften und des Geisteslebens entspricht. Und der philosophierende Jüngling bei seinem ungeduldigen Drängen nach Wahrheit und bei seiner Hoffnung, ihrer leicht habhaft werden zu können, wird nur durch solche Lösungsversuche seiner Fragen sich innerlich gefördert fühlen, die auch heute noch Giltigkeit in Anspruch nehmen können. Dazu kommt noch weiter, dass dasjenige, was den philosophischen Kopf vor allem über die Grenzen der Einzelwissenschaften hinausführt, das tiefe Bedürfnis nach Überblick über das Gesamtgebiet der Wirklichkeit und damit zugleich nach innerer Einheit in der Mannigfaltigkeit und dem schein-

baren Widerstreit der Erkenntnisinhalte und der Wertschätzungen ist.

So ist das Fragen nach dem schlechthin und zeitlos Geltenden und das Streben nach einheitlicher systematischer Betrachtung das Erste; erst von hier aus wird normalerweise das Interesse an der geschichtlichen Entwicklung der Fassungen der Probleme und ihrer Lösungsversuche erwachsen; und nicht bloss Anregung und Nahrung, sondern auch Leitung muss das historische Erkenntnisstreben vom systematischen empfangen.

Die Herausgeber bemerken zwar, dass ihr Buch nicht nur der historischen, sondern auch der systematischen Unterweisung dienen könne. Dies erscheint jedoch höchst zweifelhaft, wenn man bedenkt, dass gerade diejenigen philosophischen Disziplinen, die für einen propädeutischen Kursus besonders geeignet sind, Psychologie und Ästhetik, von der Sammlung ausgeschlossen sind, dass dagegen die für Anfänger im allgemeinen zu schwierige Erkenntnistheorie die ausgedehnteste Berücksichtigung gefunden hat.

Es bliebe nun noch die Frage zu erwägen, ob das Lesebuch die beiden anderen Klassen von Lesern, an die die Herausgeber denken, Studierenden und solchen, die selbständig den Zugang zur Philosophie suchen, wesentliche Dienste leisten kann. Hier darf anerkannt werden, dass die Herausgeber mit feinem Sinne wertvolle und charakteristische Stücke aus den Werken der genannten Philosophen zusammengestellt haben, und es ist kein Zweifel, dass auch die beste Darstellung einer Geschichte der Philosophie durch die Lektüre von Originalabschnitten eine höchst wünschenswerte Ergänzung findet. Aber immerhin dürfte es für die philosophische Bildung förderlicher sein, einen Philosophen möglichst vollständig aus eigenem Studium kennen zu lernen als siebzehn bruchstücksweise. —

Für das philosophische Lesebuch von Gille ist gerade der systematische Gesichtspunkt, den wir als massgebend für einen propädeutischen Unterricht ansehen müssen, der leitende gewesen.

Ein Aufsatz von Zeller über die Aufgabe der Philosophie und ihre Stellung zu den übrigen Wissenschaften bildet die Einleitung. Es folgen dann Abschnitte über die Sprachwissenschaft, die zumeist Pauls Prinzipien der Sprachgeschichte entnommen sind. Die sich anschliessenden erkenntnistheoretischen Betrachtungen über Naturwissenschaften und Mathematik sind meist Volkmamn, die Abschnitte über Logik meist Mill entlehnt. Ein breiter Raum ist der Psychologie zugewiesen; hier sind Höffding, Nahlowsky, Bain, Wundt hauptsächlich die Quellen; einige Seiten über Rechts- und Staatsphilosophie sind Ihering und Lotze entnommen und

den Schluss bilden Aufsätze zur Ethik und Religionsphilosophie, die aus Werken von KANT, PAULSEN, ZELLER, REINKE ausgewählt sind.

Wenn ich nun auch den leitenden Gesichtspunkt GILLES für richtig halte, so möchte ich doch bezweifeln, ob sein Lesebuch als Hilfsbuch für den — hoffentlich bald zur Wirklichkeit werdenden — propädeutischen Philosophieunterricht in besonderem Masse geeignet sei. Mir will scheinen, als gingen die Stücke teilweise über den Standpunkt des Primaners hinaus. Noch bedeutsamer dürfte sein, dass bei einer solchen Sammlung, so sorgfältig und geschickt auch die Wahl getroffen ist, Inkongruenzen in der Betrachtungsweise wie in der Terminologie gar nicht zu vermeiden sind; sind ja doch im ganzen 16 Autoren vertreten, die zum Teil auf recht verschiedenem Standpunkte stehen; auch haben diese zumeist nicht gerade für Anfänger geschrieben. Endlich wird man doch zugeben müssen, dass in einem philosophischen Unterricht an den höheren Schulen der Schwerpunkt durchaus in der mündlichen Erörterung zwischen Lehrer und Schüler liegen muss. Es wird die Hauptaufgabe sein, die Schüler zu Fragen, zur Äusserung ihrer Bedenken und Einwürfe zu veranlassen, damit hieran angeknüpft werden kann. Wenn ein Hilfsbuch überhaupt dabei benutzt werden soll, so wird dies möglichst elementar gehalten sein müssen und hauptsächlich als Gedächtnisstütze für die häusliche Repetition und für erneute Überlegung zu dienen haben.

Giessen. **A. Messer.**

FRITZ MAUTHNER, Beiträge zu einer Kritik der Sprache. Drei Bände. Stuttgart, Cotta. 1901—02. (Erster Band: Sprache und Psychologie, 1901; zweiter Band: Zur Sprachwissenschaft, 1901; dritter Band: Zur Grammatik und Logik, 1902. — X [+ 2] u. 657, VIII [+ 2] u. 735, [VIII] u. 666 S.). Preis: 12.— Mk.; 14.— Mk.; 12.— Mk. (Geb. 14.—; 16.— Mk.; 14.— Mk.)

Wenn ein Philologe das Werk eines Journalisten zu besprechen hat, und zwar eines Journalisten, der zur Abwechselung einmal auf sprachphilosophischem Gebiete dilettiert, so wird es schwierig sein, sich über einen gemeinsamen, und daher in jeder Beziehung einwandsfreien, Standpunkt der Beurteilung zu vereinigen. Der Rezensent wird geneigt sein, zu behaupten, der Autor spreche über das Thema ähnlich so, wie etwa der Blinde über die Farbe; umgekehrt wird der Autor dem Rezensenten zunftmässige Befangenheit vorwerfen. Der Philosoph kommt hierbei vorläufig überhaupt noch nicht zu seinem Rechte. Er wird daher eine dritte Art der referierenden Betrachtungsweise verlangen müssen.

Versuchen wir, allen drei Parteien gerecht zu werden und stets

unparteiisch zu entscheiden. — Zunächst das Journalistische betreffend, so ist anzuerkennen, dass der Autor durch seine oft bis zur unerträglichen Aufdringlichkeit skurrile Darstellungsweise dem Geschmacke, den das grössere Publikum der Tagespresse zu haben pflegt, mit Glück entgegenkommt. Stellenweise macht das Werk den Eindruck einer Anekdotensammlung, die ein in Ehren ergrauter Lokalreporter während seiner langjährigen Berufstätigkeit zusammengebracht hat. Am Ende des Lebens angelangt, schüttet er nun die Früchte seines Fleisses („Heiteres vom Tage") vor dem erstaunten Publikum aus. Wie sich zu diesem Inhalte freilich der anspruchsvolle Titel des Werkes und seine pompöse Ausstattung in Beziehung setzen lassen, das ist eine Frage, die uns hier ja nicht weiter zu interessieren braucht. — Wir wenden uns zweitens dem Philologischen zu. Hier macht sich zuerst eine grosse Nachlässigkeit in der Art des Zitierens unangenehm bemerkbar. Die Buchtitel werden nur angedeutet, und nicht immer richtig (II, 202: „Kluges etymologisches Lexikon der deutschen Sprache"). Unschön ist es auch, dass die lateinischen Zitate nicht kursiv gedruckt sind. Dies beeinträchtigt die Übersichtlichkeit und hätte vom Verleger leicht vermieden werden können. Was dann die Art von Philologie anlangt, die hier betrieben wird, so kann diese als ein abschreckendes Beispiel hingestellt werden. Max Müllers „Vorlesungen" (ein im edlen Sinne populäres Werk!) haben eine ganze Literatur hervorgerufen, die aber das Vorbild in keinem Falle erreicht hat. Der Verfasser der „Vorlesungen" (über den sich Mauthner in ganz ungehöriger Weise äussert), ist aber ein Fachmann gewesen, der von der Pike auf gedient hatte. Das war nun leider bei den allermeisten seiner Nachahmer keineswegs der Fall. Trotzdem hielten Viele (und so auch M.) es für eine leichte Aufgabe, diesen blendenden Stil nachzuahmen. M. wollte wieder einmal „nach berühmten Mustern" schreiben, ohne jedoch die unumgänglich notwendige Vorbildung zu besitzen (vgl. II, 332: „. . . ich . . . mit meinen oberflächlichen Kenntnissen aus zweiter Hand . . ."). Ein Beispiel für viele: M. hält III, 31 die Bildung: „das Geschwister" für den Singular. Kennt er kein Collectivum? Der Anschein der Wissenschaftlichkeit wird äusserlich erweckt durch die orientierenden Randbemerkungen; vgl. z. B. II, 309ff.: „Der gelehrte Australneger. Englisch. Einteilung nach der Schätzung. Keilschrift. Phantastische Vergleichungen usw." Diese Musterkarte verrät uns ohne weiteres die planlose Anordnung des Ganzen und erinnert ausserdem bedenklich an das berüchtigte Buch, das vor mehr denn zehn Jahren so grossen Erfolg hatte: „Rembrandt als Erzieher. Von einem Deutschen." Diese Randbemerkungen wurden in den polemischen Nachahmungen,

die Dr. LANGBEHNS Buch seinerzeit erlebte, mit Glück parodiert. Wer solche bunt zusammengewürfelte Randbemerkungen liebt, der beweist damit, dass er, wie man zu sagen pflegt, de omnibus et quibusdam aliis rebus perorieret. Gleich wie die Randbemerkungen, so sind auch die Abschnitte und Kapitel der drei Bände die reinen Zufallsprodukte. Ja, die Einteilung des ganzen Werkes in drei Bände beruht ebenfalls nur auf rein äusserlichen Rücksichten. Dem entspricht es, wenn der Autor dem Zufall eine so grosse Rolle n der Sprachgeschichte anweist. Es gibt für M. keine „Prinzipien", trotz HERMANN PAUL, der im übrigen als Autorität verehrt wird; was, nebenbeigesagt, für ihn unmöglich schmeichelhaft sein kann. Wir haben hier den Rückschlag gegen die „Lautgesetze" der Junggrammatiker zu verzeichnen. Aus dem einen Extrem fällt man in das andere. Dieses Rütteln am Dogma hat aber noch einen tieferen Hintergrund, und bei dieser Gelegenheit kommen wir, drittens, auf das Philosophische zu sprechen. — In dem ganzen Werke spukt die Nietzschesche „Umwertung", die der Autor nun auf die sprachpsychologischen Begriffe ausdehnt. Seit WILHELM VON HUMBOLDTS Zeiten bis auf WILHELM WUNDT hat man im Dunkeln getappt. Diese beiden Forscher stehen würdig an MAX MÜLLERS Seite. Ein Unding ist die indogermanische Ursprache, Undinge sind die Wurzeln, ein Unding ist die innere Sprachform. Hier zeigt sich so recht, wie unhistorisch (und wie unkritisch infolgedessen) M. sein Thema angreift. Man glaubt einen Primaner, dem zufällig theologische Streitschriften in die Hände gefallen sind, das Dasein Gottes mit Verstandesgründen negieren zu hören. Dabei spricht M. selber vom „Urworte". Er schilt auf die Pedanten und klammert sich z. B. ängstlich an die drei Schulbegriffe der Isolierung, Agglutination und Flexion. Spottet seiner selbst und weiss nicht wie. Selbstüberhebung ist ein gelinder Ausdruck für den Grundton des Werkes. Am stärksten ist wohl die Stelle III, 7, wo M. edelmütig zugesteht, KANT habe in der Kategorienlehre bereits vor ihm etwas Ähnliches dargelegt. KANT den Autor „vorahnend" (vgl. a. a. O. „die Ahnung dieser meiner Lehre"): — risum teneatis amici! Es wäre in der Tat zum Lachen, wenn es nicht zum Weinen wäre. Gesamturteil: eine unerfreuliche Lektüre, in mehrfacher Beziehung unerfreulich. Das Beste an dem Werke ist noch das dem dritten Bande beigefügte Register (zur Anekdotensammlung). Weit höher als M.s Arbeit steht das ebenfalls drei Bände umfassende Werk des populären Schriftstellers Dr. RUDOLF KLEINPAUL, Das Leben der Sprache .... Leipzig 1893.

Königsberg. **Wilhelm Uhl.**

Selbstanzeige.

Die Selbstanzeigen sollen den Autoren Gelegenheit geben, in Form eines kurzen Referates über Inhalt und Tendenz der von ihnen verfassten Werke die Leser selbst zu orientieren. Die Referate, welche durchschnittlich nicht mehr als eine halbe Druckseite füllen, sind an den Herausgeber der Zeitschrift, Professor Dr. L. Busse in Münster i. W. einzusenden.

Dr. Heinrich Pudor, Neues Leben. Essays. Dresden und Leipzig, Verlag von Carl Reissner.

Das neue Leben, von dem in diesem Buche die Rede ist, geht wesentlich die Moral an. Ich habe in den Grundzügen einer natürlichen Sittenlehre meine Moral skizziert, unabhängig von den herrschenden Glaubenslehren, frei vom Glauben an einen persönlichen Gott und eher einen feindlichen als einen freundlichen Standpunkt zum Christentum einnehmend. Aber meine Hauptabsicht war die, zu zeigen, wie man unabhängig von der religiösen Autorität sich selber bilden und wie jemand edel werden könne, ohne der traditionellen Religion zu folgen. Wenn man will, mag man eine solche natürliche Sittenlehre auch Religion nennen. Ellen Key sagt einmal, Religion ist alles, wofür wir sterben. Und jedenfalls ist die wahre Religiosität weit mehr individuell und weit mehr persönlich, als die herkömmlichen Glaubenslehren es sind, die in der Tradition erstickt und im Unindividuellen vertrocknet und im Unpersönlichen verknöchert sind. Dogma ist Lüge. Es ist undenkbar, dass jetzt der heranwachsende Mensch in diesem zusammengepappten Religionsdogma Befriedigung finden kann. Jeder Mensch, der die Wahrheit liebt, wird sich unabhängig von diesem für an stumpfen Gehorsam gewohnte Hofhunde passenden Religionsdogma eine eigne persönliche Religion bilden. Aber die meisten Menschen sind leider nicht stark genug, in den wichtigsten Lebensfragen sich eine eigne Anschauung zu bilden. Sie wagen nicht, um die Ecke zu sehen, sie sehnen sich nach Befehlen, nach Gesetzen, nach Vorschriften, oder im besten Falle noch nach Vorbildern: es soll ihnen alles vorgemacht sein — schade nur, dass ihnen niemand ihre eigene Persönlichkeit vormachen kann.

Der zweite Teil des vorliegenden Buches enthält zwölf moderne Essays über Reform- und Erziehungsfragen des Lebens von heute und morgen. Meinen lieben Landsleuten empfehle ich zur Lektüre die Artikel „Beamtenvergötterung in Deutschland" und „Bureaukratischer Grössenwahn". Denn der heutige Deutsche ist nicht ein zoon politikon, sondern ein zoon bureaukratikon. — Harmonische Ausbildung des Menschen behandelt der Essay „Menschenbildung". Die Themen der anderen Essays sind: Zur Philosophie der Maschine; Moralunterricht; Hygieine als Unterrichtsgegenstand; Volkswirtschaft als Unterrichtsgegenstand; Die Dienstbotenbewegung; Frauenstudium; Phantasie und Wahnsinn; Freiluftmuseen und Zur Entwicklung der Maschine.

Der erste Teil endlich betitelt sich „Das Rauschbedürfnis im Menschen". Dieser Essay ist den verknöcherten und vertrockneten Philologen und anderen Doktrinären in herzlicher Verachtung gewidmet.

Nachtrag.

In dem „Bericht über die italienische philosophische Literatur der Jahre 1903 und 1904" ist auf Seite 45 hinter den Worten: „weit voraus war" einzuschieben: „Den Gedanken zu verfolgen, inwieweit PETRARCAS Bedeutung für die Renaissance und den Humanismus in seiner Kenntnis PLATOS begründet gewesen sein mag, veranlasst überdies eine Abhandlung von Alessandro Paoli „Il concetto dell umanesimo del Pastor. Si confronta con le opinioni che sull'umanesimo hanno espresso il Rosmini, il Saint-Beuve, il Gregorovius, il Paulsen" (Pisa 1904. Tipografia Vannucchi. S.-A. aus „Annali delle Università Toscane" Band XXIV. 97 Seiten), die sich in vielseitig interessanter positiver und (namentlich gegen Pastor gewandter) kritischer Weise mit der Determination der Renaissanceperiode im allgemeinen und ihrer philosophischen Signatur im besonderen befasst. Die sehr starke Dosis Verachtung der Scholastik, die dem PETRARCA eigen war und durch ihn in erheblichem Masse zu ihrer historischen Mission gelangte, würde sich meines Erachtens mehr als aus den mannigfaltigen anderen Gründen, die gemeinhin genannt werden, aus seinem Studium PLATOS erklären lassen.

Notizen.

Professor Dr. A. RIEHL (Halle) hat einen Ruf an die Universität Berlin (als Nachfolger W. DILTHEYS) erhalten und angenommen. Sein Nachfolger in Halle wird Prof. Dr. H. EBBINGHAUS (Breslau). Der ordentliche Professor der Philosophie an der Universität Zürich Dr. MEUMANN ist (als Nachfolger L. BUSSES) an die Universität Königsberg i. Pr. berufen worden.

Der a. o. Professor an der Universität Graz Dr. H. SPITZER ist zum Ordinarius daselbst ernannt worden. Dem Privatdozenten der Philosophie an der Universität Halle Dr. H. SCHWARZ ist der Titel Professor verliehen worden.

Habilitiert: Dr. E. v. ASTER an der Universität München.

NB. Mitteilungen, Personalien betreffend, werden von der Redaktion jederzeit gern entgegengenommen. Der Herausgeber.

Neu eingegangene Schriften.

(Eine ausführliche Besprechung der nachstehend aufgeführten Bücher und Schriften bleibt ausdrücklich vorbehalten!)

D'Alfonso, N. R., Lo Spiritismo secondo Shakespeare. 46 S. Rom 1905. Loescher & Cie.

Berolzheimer, Dr. jur. Fritz, System der Rechts- und Wirtschaftsphilosophie. II. Band. 500 S. München 1905. C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung. brosch. 13 M, geb. 15 M.

Brix, Theodor, Wider die Halben im Namen der Ganzen, oder: Die Vernichtung Kants durch die Entwicklungslehre. 51 S. Berlin 1904. Hermann Walther. G. m. b. H. 1 M.

Bryce, J., On the aims and programme of the Sociological Society. (Address). With first annual report and list of members. 47 S. Westminster 1905. The Sociological Society.

Croce, Benedetto, Aesthetik als Wissenschaft des Ausdruckes und allgemeine Linguistik. Theorie und Geschichte. Nach der zweiten durchgesehenen Auflage aus dem Italienischen übersetzt von K. Federa. XIV u. 494 S. Leipzig 1905. E. A. Seemann.

Eleutheropulos, Dr. Abr., Das Schöne. Aesthetik auf das allgemein Menschliche und das Künstler-Bewusstsein begründet. XV u. 272 S. Berlin 1905. C. A. Schwetschke & Sohn.

Ewald, Dr. Oskar, (Dr. O. Friedländer), Richard Avenarius als Begründer des Empiriokritizismus. Eine erkenntniskritische Untersuchung über das Verhältnis von Wert und Wirklichkeit. IV u. 170 S. Berlin 1905. Ernst Hofmann & Co.

Fogel, Philip H, Dr., Metaphysical Elements in Sociology. (Princeton Contributions to Philosophy edited by Professor Alexander T. Ormond. Vol. I No. 4, April 1905). University of Chicago Press.

Flügel, J. F. Herbart (Männer der Wissenschaft Eine Sammlung von Lebensbeschreibungen zur Geschichte der wissenschaftlichen Forschung und Praxis. Herausgegeben von Dr. Julius Ziehen-Berlin. Heft I). 47 S. Leipzig 1905. Wilhelm Weichert. 1 M.

Freud, Prof. Dr. Sigm., Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten, 204 S. Leipzig und Wien 1905. Franz Deuticke. 5 M.

Frost, Laura, Johanna Schopenhauer, Ein Frauenleben aus der klassischen Zeit. Mit 4 Porträts. 117 S. Berlin 1905. C. A. Schwetschke & Sohn. 2 M 80 ₰.

Haacke, Dr. Wilhelm, Vom Strome des Seins. Blicke auf unser künftiges Weltbild. 63 S. Leipzig 1905. Theod. Thomas. 1 M 50 ₰.

Haag, C., Prof. Dr., Versuch einer graphischen Sprache auf logischer Grundlage. 69 S. u. 13 Tafeln. Stuttgart 1902. W. Kohlhammer.

Jerusalem, Prof. Dr. Wilh., Gedanken und Denker. VIII u. 292 S. Wien und Leipzig 1905. Wilhelm Braumüller. 5 M.

— Der Kritische Idealismus und die reine Logik. Ein Ruf im Streite. XII u. 226 S. Wien und Leipzig 1905. Wilhelm Braumüller. 5 M.

Larsen, Prof. Karl, Krieg und Menschen. Psychologische Bilder aus einem modernen Kriege. Zur vierzigjährigen Gedenkfeier des Krieges von 1864, herausgegeben von Prof. Dr. R. von Fischer-Benzon. 60 S. Kiel 1905. Lipsius & Tischer. 1 M.

Maillet, M. Edmond, Les Rêves et l'inspiration mathématiques (Enquête et Résultats) Extrait du Bulletin de la Société Philomatique 1905. Rêve mathématique (Extrait de l'Intermidiaire des Mathématiciens. (IX. Dez. 1902). 4 S.

— Sur l'Homme de Génie de M. Lombroso et la Faculté inventive. Extrait des Comptes rendus de l'Association Française pour l'Avancement des Sciences. Congrès d'Angers — 1903. Paris Secrétariat de l'Association. 14 S.

Marinowski, Dr. J., Nervosität und Weltanschauung. VIII und 108 S. Berlin 1905. Otto Salle.

MARUCCI, Prof. ACHILLE, La Nuova Filosofia del Diritto Criminale con Prefazione del Barone R. GAROFALO. VIII u. 323 S. Rom 1904. Loescher & Co. 4 ℳ.
MEDICUS, FRITZ, H. G. FICHTE, Dreizehn Vorlesungen gehalten an der Universität Halle. VIII u. 269 S. Berlin 1905. Reuther & Reichard. 3 ℳ.
MICHELIS, WILHELM HEINRICH, Antisophie. 45 S. Berlin 1905.
GOETHES Philosophie aus seinen Werken. Herausgegeben von MAX HEINACHER. (Philosophische Bibliothek Band 109). VIII u. 428 S. Leipzig 1905. 3 ℳ 60 ₰.
HEGEL, Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. In II. Auflage herausgegeben von GEORG LASSON. (Philosophische Bibliothek Band 33). LXXVI u. 522 S. Leipzig 1905. Dürr'sche Buchhandlung. 3 ℳ 60 ₰.
HUME, Dialoge über natürliche Religion, über Selbstmord und Unsterblichkeit der Seele. 3. Auflage. Ins Deutsche übersetzt und mit einer Einleitung versehen von FRIEDRICH PAULSEN. (Philosophische Bibliothek Band 36). 165 S. Leipzig 1905. Dürr'sche Buchhandlung. 1 ℳ 50 ₰.
KANTS, kleinere Schriften zur Logik und Metaphysik. 2. Auflage. Herausgegeben und mit Einleitungen sowie Personen- und Sachregistern versehen von KARL VORLÄNDER. XXXII u. 169, XL u. 172, XX u. 175, XXXI u. 176 S. Leipzig 1905. Dürr'sche Buchhandlung. 5 ℳ 20 ₰.
KANT, Physische Geographie. 2. Auflage. Herausgegeben und mit einer Einleitung, Anmerkungen sowie einem Personen- und Sachregister versehen von PAUL GEDAN. XXX u. 386 S. Leipzig 1905. Dürr'sche Buchhandlung. 2 ℳ 80 ₰.
RAICH, Dr. MARIA, Fichte, seine Ethik und seine Stellung zum Problme des Individualismus. VII u. 196 S. Tübingen und Leipzig 1905. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 4 ℳ.
RAMM, Zur Lehre von den Ideen in Schopenhauers Aethetik. 43 S. Wissenschaftliche Beilage zum Jahresbericht des Humboldt-Gymnasiums zu Berlin. Ostern 1905. Berlin. Weidmannsche Buchhandlung.
REINACH, Dr. ADOLF, Ueber den Ursachenbegriff im geltenden Strafrecht. 69 S. Leipzig 1905. Joh. Ambr. Barth.
RIVERA, C., Determinismo sociologico. Saggio critico d'un programma di Sociologia scientifica. 116 S. Rom 1903. Loescher & Co. 3 ℳ.
SCHAPIRA, Dr. A., Erkenntnistheoretische Strömungen der Gegenwart. SCHUPPE, WUNDT und SIGWART als Erkenntnistheoretiker (Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte, herausgegeben von L. STEIN. Band XXXIX). 83 S. Bern 1904. Scheitlin, Spring & Co.
SCHELL, HERMANN, Die kulturgeschichtliche Bedeutung der grossen Weltreligionen. 28 S. München 1905. St. Bernhards Verlag, G. m. b. H. 70 ₰.
SCHRADER, Dr. ERNST, Elemente der Psychologie des Urteils. I. Band: Analyse des Urteils. 222 S. Leipzig 1905. Joh. Ambr. Barth. 7 ℳ.
Schriften der Gesellschaft für Psychologische Forschung. Heft 15. (III. Sammlung) BAERWALD, Dr. phil. RICHARD, Psychologische Faktoren des modernen Zeitgeistes. MÖLLER, Dr. med. PAUL, Die Bedeutung des Urteils für die Auffassung. 110 S. Leipzig 1905. Joh. Ambr. Barth. 3 ℳ 60 ₰.
SCHULTZ, Dr. JULIUS, Die Bilder von der Materie. Eine psychologische Untersuchung über die Grundlagen der Physik. VIII u. 201 S. Göttingen 1905. Vandenhoeck & Ruprecht. 6 ℳ.
SENTROUL, L'Objet de la Métaphysique selon Kant et selon Aristote. XII u. 240 S. Louvain 1905. Institut Supérieur de Philosophie.
SIEBERT, Dr. O., Ein kurzer Abriss der Geschichte der Philosophie, im Anschluss an RUDOLF HAYMS philosophische Vorlesungen herausgegeben. XVI u. 318 S. Langensalza 1905. Hermann Beyer & Söhne.
SPRANGER, E., Die Grundlagen der Geschichtswissenschaft. Eine erkenntnistheoretisch-psychologische Untersuchung. XI u. 146 S. Berlin 1905. Reuther & Reichard. 3 ℳ.
STERN, WILLIAM, HELEN, KELLER, Die Entwicklung und Erziehung einer Taubstummblinden als psychologisches, pädagogisches und sprachtheoretisches Problem. 76 S. (Sammlung von Abhandlungen aus dem Gebiete

der pädagogischen Psychologie und Physiologie. Ziegler & Ziehen, VIII. Band, 2. Heft). Berlin 1905. Reuther & Reichard. 1 ℳ 80 ₰.

Stephan, Lic. theol. Horst, Herder in Bückeburg und seine Bedeutung für die Kirchengeschichte. III u. 255 S. Tübingen und Leipzig 1905. J. C. B. Mohr. (Paul Siebeck). 4 ℳ 50 ₰.

Sterrett, J. Macbride. The Freedom of Authority. Essays in Apologetics. VII u. 318 S. New York 1905. The Macmillan Co.

Umfrid, Otto Ludw., Weissagung und Erfüllung. I. Teil. VI u. 59 S. Esslingen a. N. 1905. Wilh. Langguth. 1 ℳ 20 ₰.

Vaschide, Index Philosophique. Philosophie et Sciences. Deuxième Année (Publication annuelle de la Revue de Philosophie. Sous la direction de M. E. Peillaube). 464 S. Paris 1905. Chevalier & Rivière.

Del Vecchio, Giorgio, I Presupposti Filosofici della Nozione del Diritto. 192 S. Bologna 1905. Ditta Nicola Zanichelli.

Wallaschek, Richard, Psychologie und Pathologie der Vorstellung. Beiträge zur Grundlegung der Aesthetik. X u. 322 S. Leipzig 1905. Joh. Ambr. Barth. geh. 8 ℳ, geb. 9 ℳ.

Wihan, Prof. R., Veritas, Organ zur Feststellung der Wahrheit in den wichtigsten Fragen der Menschheit und zur Herstellung eines geistigen Kontaktes aller Denker. I. Jahrg. No. 9, 10. Trautenau 1905. Selbstverlag des Herausgebers.

Wize, K. F., „In der Stunde der Gedanken". Ueber die schönen Künste. VI u. 111 S. Berlin 1905. R. Trenkel.

Aus Zeitschriften.

Archiv für Philosophie.

II. Abteilung: Archiv für systematische Philosophie (L. Stein). Berlin 1905. XI. Band, Heft 2: Weiss, Vorbemerkung zu einer „Allgemeinen Entwicklungsgeschichte". — Worm, Künstlerische Regelmässigkeit. — Lifschütz, Zur Methodologie der Wirtschaftswissenschaft. — Bos, La philosophie en France. — Guida Della Valle, La dualita oggettiva universale come riflesso della forma dualistica dell' appercezione mediata. — *Jahresbericht* über sämtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der systematischen Philosophie. — II. Anna Tumarkin, Bericht über die deutsche ästhetische Literatur aus den Jahren 1900—1905. — *Die neuesten Erscheinungen* auf dem Gebiete der systematischen Philosophie. — *Zeitschriften.* — *Eingegangene Bücher.*

Archives de Psychologie (Flournoy et Claparède). Genève 1905. Tome IV, No. 15—16: Claparède, Esquisse d'une Théorie biologique du Sommeil. — Senet, Sur la Nyctophobie chez les enfants. — Lemaître, A propos des Suicides de jeunes gens. — Degallier, Notes psychologiques sur les Nègres Pahouins. — *Faits et Discussions.* — *Bibliographie.*

The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods (Woodbridge). Lancaster, Pa. and New York 1905. Vol. II, No. 9: Colvin, Is Subjective Idealism a Necessary Point of View for Psychology? — Pitkin, Logical Problems Old and New. — *Discussion:* James, Is Radical Empiricism Solipsistic? — *Reviews and Abstracts of Literature.* — *Journals and New Books.* — *Notes and News.*

No. 10: Rebec, Natural vs. Artistic Beauty. — Kellogg, The Possibility of a Psychological Consideration of Freedom. — *Discussion:* Sidgwick, Mr. Bode's Review of „Applied Axioms" — *Reviews* usw.

No. 11: James, The Place of Affectional Facts in a World of Pure Experience. — Mac Dougall, On the Discrimination of Critical and Creative Attitudes. — Pierce, An Unusual Feature of the Hypnagogic State. — *Reviews* usw.

No. 12: Montague, The Relational Theory of Consciousness and its Realistic Implications. — Overstreet, A Deduction of the Law of Synthesis. — *Discussion.* — *Reviews* usw.

Kantstudien. (Vaihinger und Bauch.) Berlin 1905. Band 10. Heft 3. (Festheft zu Schillers hundertstem Todestage). Liebmann, In Schillers Garten. — Eucken, Was können wir heute aus Schiller gewinnen? — Fr. A. Schmid, Schiller als theoretischer Philosoph. — Cohn, Das kantische Element in Goethes Weltanschauung. — Bauch, Schiller und die Idee der Freiheit. — Vaihinger, Zwei Quellenfunde zu Schillers philosophischer Entwicklung: I. Eine Disputation in der Karlsschule im November 1786. II. Ein Freimaurerliederbuch als Quelle des Liedes an die Freude? — M. Runze, Karl Rosenkranz über Schiller. — Fr. A. Schmid, Schillers letztes Bildnis. — Vaihinger, Das Schillerportrait von Gerhard von Kügelgen. — Windelband, Schillers transcendentaler Idealismus. — Tim, Klein, Kant und Schiller. *Mitteilung betreffend die Preisaufgabe der Kantgesellschaft.*

The Monist (Carus). Chicago 1905. Vol. XV, No. 3: Noble, The Relational Element in Monism. — Hilbert, On the Foundations of Logic and Arithmetic. — Godbey, Shylock in the Old Testament. Gros, Quality and Quantity. — Carus, The Significance of Quality. — Day, The Search for the Prophets. — Motora, Conflict of Religion and Science. — Carus, The Conception of the Soul among the Egyptians. — *Criticisms and Discussions.* — *Book Reviews.*

Philosophisches Jahrbuch (Gutberlet). Fulda 1905. XVIII. Band, Heft 3: Dyroff, Der Ichgedanke. — Adlhoch, Zur wissenschaftlichen Erklärung des Atheismus. — Schmidlin, Die Philosophie Ottos von Freising (Fortsetzung). — *Rezensionen und Referate.* — *Zeitschriftenschau.* — *Miszellen und Nachrichten.*

The Philosophical Review (Creighton, Albee, Seth). Lancaster, Pa. 1905. Vol. XIV, 4: Ladd, Philosophy in the Nineteenth Century. — Lalande, Philosophy in France. — Norman Smith, Traité de l'infini créé (Translation). — *Reviews of Books.* — *Notices of New Books.* — *Summaries of Articles.* — *Notes.*

Revue de Métaphysique et de Morale (X. Léon). Paris 1905. 13e. année, No. 3: Numéro spécialement consacré à Cournot. — Philosophisches: Poincaré, Cournot et les principes du calcul infinitésimal. — Milhaud, Note sur „la raison chez Cournot". — Parodi, Le criticisme de Cournot. — Mentré, Les racines historiques du probabilisme rationnel de Cournot. — Audierne, La classification des connaissances dans Comte et dans Cournot. — Moore, Antoine-Augustine Cournot. — *Supplément.*

Revue Néo-Scolastique (Mercier). Louvain 1905. 12e. année, No. 2. Noël, Le principe du déterminisme (Suite et fin). — Hallez, De la methode philosophique. — Piat, Dieu d'après Platon. — Van Roey, La monnaie d'après saint Thomas d'Aquin: Sa nature, ses fonctions, sa productivité dans les contrats, qui s'y rapportent (suite et fin). — *Mélanges et Documents:* Legrand, L'immoralité de l'art. — Thiéry, Constantin Mennier. — Pelzer, Le mouvement néo-thomiste. — *Comptes Rendus.* — *Bulletin de l'Institut de Philosophie.* — *Ouvrages envoyes a la Redaction.*

Revue de Philosophie (Peillaube). Paris 1905. 5e année. No. 6: Duhem, La Théorie physique. XIII. Le choix des hypothèses (Dernier

article). — Vailati, Distinction entre connaissance et volonté. — Mentré, Le problème du génie. — Niceforo, Influences économiques sur les variations de la taille humaine (suite et fin). — Peillaube, 5e Congrès international de psychologie. — *Congrès.* — *Analyses et Comptes rendus.* — *L'Enseignement philosophique.*

Rivista di Filosofia e Science Affini (Marchesini). Padova 1905. Anno VII, Vol. I, No. 3—4: Brugi, Il fattore psicologico del diritto naturale secondo Ardigò. — Salvadori, Le correlazioni psichiche. — Alemanni, Pensiero e azione. Appunti di psicologia descrittiva. — Benini, Nel campo dei sentimenti. — Del Greco, Subiettivismo e disequilibri nella ideazione geniale. — Maestrini, Sguardo alla Pedologia negli Stati Uniti ed in Europa. — *Analisi e Cenni.* — *Notizie.* — *Necrologia.* — *Sommari di Riviste.* — *Sommari dei fascicoli delle annata precedenti.*

No. 5—6: De Sarlo, La psicologia come scienza empirica. Ranzoli, Ancora sulla terminologia filosofica (I vocaboli filosofici). — Alemanni, Pensiero e azione. Appunti di psicologia descritiva (cont. e fine). — Vailati, Sul carattere del contributo apportato dal Leibniz allo sviluppo della logica formale. — Maestrini, Sguardo alla Pedologia negli Stati Uniti ed in Europa (cont. e fine). Cosmo, La lettura di Dante nell' Università. — Orestano, Brevi note sul V Congresso di Psicologia. — Marchesini, Nota al V Congresso di Psicologia. — *Analisi e Cenni* etc.

Rivista Filosofica (Cantoni e Juvalta). Pavia 1905. Anno VII. Volume VIII. Fasc. 3: Vailati, L'influenza della Matematica sulla teoria della conoszenza nella Filosofia moderna. — Varisco, La fine del Positivismo. — Bonfigliole, Tertulliano e la Filosofia Pagana. — *Rassegna Bibliografica.* — *Notizie e Pubblicazioni.* — Il V° Congresso Internationale di Psicologia. — *Sommari delle reviste straniere.* — *Libri ricevuti.*

Rivista di Psicologia applicata alla Pedagogia ed alla Psicopatologia (Ferrari). Bologna 1905. Anno I, No. 4: Ferrari, Il V Congresso internazionale di Psicologia in Roma. — Vailati, „La concezione della coscienza“ di William James. — Loreta, Contributo allo studio del senso estetico nel fanciullo. — Del Greco, La psicologia del carattere e i contributi delle ricerche psichiatriche. — Neyroz, Il metodo grafice in Psicopatologia. — Lamieri, Due bestemmiatrici. Fumagalli, Il sento della vita nell' educazione dell' infanzia. — *Rassegne critiche.* — *Note e discussioni.* — *Bibliografie e Recensioni.*

Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie (Barth). Leipzig 1905. XXIX. Jahrgang. Heft 2: Renner, Absolute, kritische und relative Philosophie. — Stosch, Die Gliederung der Gesellschaft bei Schleiermacher etc. — Freytag, Ueber die Erkenntnistheorie der Inder. — Hartmann, Abstammungslehre, Selektionstheorie und Wege der Artentstehung. — Barth, Zum 100. Todestage Schillers. — *Besprechungen.*

Zeitschrift für pädagogische Psychologie, Pathologie und Hygiene (Kemsies und Hirschlaff). Berlin 1905. VII. Jahrgang, Heft 2: Elisabeth Kölling, Charakterbilder der schwachsinnigen Kinder. — Lowinsky, Hypothesen, Methoden und Anwendung in der Hallschen Kinder-Psychologie. — Benda, Besonderheiten in Anlage und Erziehung der modernen Jugend, I. — *Sitzungsberichte. Berichte und Besprechungen.* — *Mitteilungen.* — *Bibliotheca-pädo-psychologica.*

Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik (Flügel und Rein). Langensalza 1905. XII. Jahrgang, Heft 5: Lobsin: Kind und Kunst (Fortsetzung). — Pfannstiehl, Leitsätze für den biologischen Unterricht (Schluss). — *Mitteilungen.* — *Besprechungen.*

Glauben und Wissen. Blätter zur Verteidigung und Vertiefung des christlichen Weltbildes. (Dennert.) Stuttgart 1905. III. Jahrgang. Heft 5—7. Philosophisches: Heft 5: Kinzel, Schillers Welt-

anschauung in seinen Dramen. — Heft 6: Busse, Ueber den Materialismus. — Heft 7: Gallwitz, Portigs Weltgesetz des kleinsten Kraftaufwandes in den Reichen der Natur. — Succo, Weltanschauung und Musik. — Riem, Die modernen Weltbildungslehren.

The Hibbert Journal. (L. P. Jacks und G. Dawes Hicks.) London and Oxford 1905. Vol. III, No. 2. Philosophisches: Allen, A Plea for Mysticism. — Newman Howard, The Warp of the World. — Keyser, The Universe and Beyond. — Oliver Lodge, „Mind and Matter". — *Discussions.* — *Reviews.* — *Bibliography of recent Literature.*

Neue Metaphysische Rundschau. (Zillmann.) Gross-Lichterfelde 1905. XII. Band. Heft 3. Philosophisches: von Lessel, Die metaphysische Grundlage von Richard Wagners „Der Ring des Nibelungen" (Fortsetzung Kap. 5: Ueber die Götterwelt).

Die Dorfschule. Halbmonatsschrift ausschliesslich für die Interessen der Landschule und ihrer Lehrer. (Melinet.) Langensalza 1905. I. Jahrgang. No. 5—9. Philosophisches und Pädagogisches: No. 5: Rosenthal, Bilder aus dem „Lied von der Glocke". — No. 6: Grün, Ein schwerer Psalm für die Oberstufe. — No. 7: C. von Brockdorff, die Verteidigung der Wissenschaft Galileis durch Thomas Campanella. — Grün, Ein schwerer Psalm für die Oberstufe II. — No. 7: C. von Brockdorff, Die Verteidigung der Wissenschaft etc. II. — Rosenmüller, Der 2. allgemeine Tag für deutsche Erziehung in Weimar. — Grün, Ein Blick ins Reich des Ringens um Erkenntnis. — Heft 9: Lorentz, Die Förderung sozialpädagogischer Bestrebungen durch die Dorfschule.

Allgemeines Literaturblatt. (Schnürer.) Wien 1905. XIV. Jahrgang, No. 8—11.

Wochenschrift für klassische Philologie. (Andresen, Draheim, Harder.) Berlin 1905. XXII. Jahrgang, No. 18—28.

Classici e Neo-Latini. (Pellini). Aosta 1905. Anno I. No. 3.

Besprechungsexemplare für die **„Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik"** sind **nicht** an den Herausgeber, sondern ausschliesslich an **R. Voigtländers Verlag in Leipzig** zu senden.

Herausgeber und Verlag übernehmen keine Garantie bezüglich der Rücksendung unverlangt eingereichter Manuskripte und Drucksachen!

Verantwortlicher Herausgeber Professor Dr. L. Busse in Münster i. W.
Eigentum von R. Voigtländers Verlag in Leipzig. — Druck von Radelli & Hille in Leipzig.

ZEITSCHRIFT
FÜR
PHILOSOPHIE UND PHILOSOPHISCHE KRITIK
R. VOIGTLÄNDER's VERLAG IN LEIPZIG

Band 127. Heft 2

Die Willensfreiheit.

Von **G. Noth.**

Die Möglichkeit des sittlichen Lebens scheint zu stehen und zu fallen mit der Möglichkeit der Freiheit des Willens. Wird das menschliche Handeln vorgestellt unter der Form des Naturmechanismus, wie es die materialistische Weltanschauung tatsächlich in der Theorie tut, so kann man von einem sittlichen Leben im eigentlichen Sinne nicht reden; man kann dann nur, da ja doch die sittlichen Tatsachen als grossartige Erscheinungen des menschlichen Lebens in seiner allmählichen Entwicklung, die demselben doch unleugbar einen hohen Vorzug auch vor den entwickeltsten Formen tierischen Lebens geben, nicht übersehen werden können, eine, sei es bewusste, sei es unbewusste Teleologie im Entwicklungsverlauf der Menschheit behaupten. Gegen diese absolute Gesetzmässigkeit alles menschlichen Handelns, die allerdings den logischen Vorzug der einheitlichen Erklärung aller Erscheinungen des Weltalls hat, bäumt sich das sittliche Bewusstsein des Menschen auf, und sowohl die sittliche Selbstbeurteilung als die Beurteilung anderer verfährt praktisch immer nach dem entgegengesetzten Grundsatz der sittlichen Freiheit. Das ist nun freilich noch kein Beweis für die Richtigkeit dieses Grundsatzes, so wenig die naive Auffassung der Aussenwelt an sich schon die richtige ist. Das Gefühl der sittlichen Verantwortlichkeit und die übliche Form der sittlichen Beurteilung könnten ja zu den Vorurteilen gehören, die durch jahrhundertlange Vererbung sich so zum Bestand unsers Bewusstseinslebens verfestigt haben, dass sie uns in begreiflicher Selbsttäuschung als notwendig und ursprünglich und darum als wahr erscheinen, während sie doch nicht aufhören, Vorurteile zu bleiben, mit denen endlich das aufgeklärte Geschlecht unserer Tage brechen muss. Das ist die

Forderung, von der der radikale Subjektivismus eines NIETZSCHE ausgeht.

Immerhin sehen wir, wie in der entgegengesetzten Beurteilung des sittlichen Handelns zwei mächtige Bedürfnisse sich gegenüberstehen, ein intellektuelles und ein praktisches, die beide den Menschen so beherrschen, dass keines dem andern sich unterordnen will, weshalb KANT den eigentümlichen Versuch machte, sie beide zu ihrem Rechte kommen zu lassen, indem er in jedem sittlichen Geschehen einen phänomenalen, dem allgemeinen Naturzusammenhang einzuordnenden, und einen intelligiblen, dem Reiche der Freiheit angehörigen Faktor unterschied, eine verzweifelte Lösung, die aber zeigt, wie sehr jene beiden Bedürfnisse nach Berücksichtigung verlangen.

Die Schwierigkeit der Frage wird nun noch erhöht, wenn wir uns Rechenschaft geben über die Art der unter Voraussetzung sittlicher Freiheit erfolgenden sittlichen Beurteilung. Da bemerken wir einerseits, wie wir nicht nach dem Grundsatze absoluter Willensfreiheit verfahren, sondern erklärend und entschuldigend alle Einflüsse hervorsuchen, unter denen das zu beurteilende Individuum gestanden hat oder noch steht, und andererseits, wie wir nicht schon von dem ersten Momente menschlichen Daseins ab an die Handlungen des Menschen den Massstab sittlicher Beurteilung anlegen.

So muss also der Begriff der Freiheit ein irgendwie beschränkter sein; sie muss ferner eine allmählich erst entstehende Grösse sein, für die aber doch, wenn sie überhaupt entstehen soll, eine adäquate Ursache vorhanden sein muss. Wenn wir nun endlich noch die noch offen gelassene Frage, ob es überhaupt eine Willensfreiheit gibt oder nicht, hinzunehmen, so erhalten wir folgende vier Punkte, über die wir uns auszulassen haben: der Begriff der Willensfreiheit, Willensfreiheit und Naturkausalität, die Freiheit als Voraussetzung des sittlichen Prozesses, die Freiheit als Ziel des sittlichen Prozesses.

I. Begriff der Willensfreiheit.

Der Begriff der Freiheit gehört zu denjenigen, die in vielfach verschiedenem Sinne gefasst werden und darum zu manchem Missverständnisse und unnötigen Streitigkeiten führen. Oft wird sie als eine inhaltlich bestimmte Grösse gefasst, und zwar teils mehr

religiös, teils mehr ethisch gefärbt. Im ersteren Falle versteht man darunter die Selbstbehauptung des Ichs gegenüber den Hemmungen und Widerwärtigkeiten des Lebens, den bewussten Akt des Sichzurückziehens von aussen nach innen, das Verlegen des Schwerpunktes des Lebens in die Tiefe des Gemütes, um hier Schätze aufzuspeichern, die ziemlich unabhängig sind von Welt und Schicksal, im letzteren Falle die bereits zu einer festen Disposition entwickelte Bejahung der als solcher erkannten Idee des Guten gegenüber den natürlichen Regungen und Trieben. Beides versetzt uns in einen bereits weit entwickelten Zustand des menschlichen Selbstbewusstseins und muss daher zunächst, wo es sich um die Entscheidung der Frage handelt, ob sich das menschliche Bewusstseinsleben und damit auch das sittliche Leben in den Formen der Naturnotwendigkeit entwickelt oder nicht, ausser Betracht bleiben. Es kann sich also zunächst nur um eine formale Bestimmung der Freiheit handeln. Aber auch da gehen die Fassungen des Begriffes weit auseinander. Einig ist man höchstens darüber, dass es sich nicht nur um ein Fehlen von äusserem Zwange handelt. Wo ein solcher vorhanden ist, kann überhaupt von sittlichem Leben nicht die Rede sein, und niemals findet in solchem Falle eine Beurteilung nach sittlichen Massstäben statt. Doch nun fragt es sich, ob es sich nur um das Fehlen auch eines inneren Zwanges oder überhaupt um das Fehlen jeder Kausalität des Willens handelt. Der konsequente Indeterminismus behauptet das letztere. Nach ihm ist jeder Willensakt eine freie schöpferische Tat. Indessen es lässt sich leicht zeigen, dass diese Anschauung weder die Tatsachen des sittlichen Lebens richtig beurteilt noch die Erscheinungen der sittlichen Bildung und Erziehung irgendwie erklären kann. Es gehört noch kein grosses Mass von Selbstbeobachtung dazu, um zu erkennen, dass eine einzelne Willensentscheidung durchaus nicht so isoliert in dem Zusammenhang unsers Bewusstseinslebens dasteht, dass alle Verbindungsglieder zwischen ihr und den übrigen Bewusstseinsinhalten fehlten. Oft können wir in einem weitgehenden Regressus das Entstehen eines Willensaktes zurückverfolgen, ja bisweilen stehen wir unter dem Eindrucke, dass irgend eine Willensentscheidung nach allem Vorangegangenen notwendig erfolgen musste. Wenn man trotz dieser Erfahrungen, die jeder mit sich selbst machen kann, eine absolute Freiheit der Willensentscheidung be-

hauptet, so erklärt sich das aus dem Gefühle der Verantwortung, das nach einer Entscheidung sich regt und das man bei einer kausalen Bestimmtheit des Willens gefährdet sieht. Allein dies würde noch nicht fallen, wenn auch der letzte Akt der Willensentscheidung nicht absolut frei wäre; es würde nur weiter zurückzuwenden sein oft bis auf die Anfänge unserer sittlichen Entwicklung, jedenfalls bis dahin, wo wir die ersten versteckten Ausgangspunkte der oft langen Reihe der Ursachen, die als Endeffekt die in Frage stehende Willensentscheidung hervorgerufen haben, entdecken. So beruht das unmittelbare Selbstgericht, das wir nach begangener Tat an uns vollziehen, insofern es bei der letzten Willensentscheidung stehen bleibt, allerdings auf einer gewissen Selbsttäuschung, die aber als völlige Täuschung erst dann sich erweisen würde, wenn von jedem Gliede der Kette sittlicher Entscheidungen, auf denen die letzte beruht, dasselbe zu sagen wäre. Darüber kann erst weiter unten entschieden werden. Lehrt schon diese Betrachtung, dass, wenn wir im Gebiete der Ethik von Freiheit des Willens reden, nicht eine völlige Unbestimmtheit des letzteren gemeint ist, so ergibt sich auch leicht, dass mit dieser Art Freiheit für das sittliche Leben gar nichts gewonnen wäre. Von einer Erziehung zu sittlichem Leben könnte dann weder bei dem einzelnen noch bei der Gesamtheit die Rede sein, und es wäre das grösste Wunder, wie bei einer solchen Willkür in den Willensentscheidungen das sittliche Leben im ganzen angesehen doch mit einer gewissen Gesetzmässigkeit in aufsteigender Linie sich entwickelt hat. Das Werk der Erziehung des einzelnen und der sittlichen Bildung der Gesamtheit besteht doch eben darin, gewisse Richtungen und Neigungen in solcher Stärke auszubilden, dass sie mit einer gewissen Stetigkeit, mit einer Art von Gesetzmässigkeit funktionieren. Das würde vollkommen illusorisch gemacht, wenn jedesmal im entscheidenden Augenblicke der Wille mit voller Souveränität ohne jede Bestimmtheit in Aktion träte.

Wir werden also, wenn der Begriff der Freiheit für die Ethik überhaupt einen Wert haben soll, denselben anders zu fassen haben. Es handelt sich um eine Form der psychologischen Erscheinungen, die wir als Wille bezeichnen. Die psychologische Betrachtung zeigt uns, dass wir es hier mit einer Reihe verschiedenartiger Funktionen zu tun haben, die wohl mannigfach ineinander übergehen, aber doch deutlich eine dreifache Stufen-

folge unterscheiden lassen: Reflexhandlungen, Triebhandlungen und willkürliche Handlungen. Für die ersteren kann der Begriff der Freiheit nicht in Betracht kommen, da sie ohne Bewusstsein erfolgen, wenn sie in früherer Zeit auch als einfache Triebhandlungen erfolgt sein mögen. Aber auch bei den Triebhandlungen reden wir nicht von Freiheit. Ihr Wesen besteht ja eben darin, dass sie nur auf ein einziges Motiv hin erfolgen, das, wenn nicht ein äusseres Hindernis hemmend in den Weg tritt, mit Notwendigkeit sich in einem Willensakt auslöst. Dieser Willensakt ist daher ein eindeutig bestimmter und darum notwendiger. Diese Form begegnet uns bei den meisten Erscheinungen des Lebens der Tiere, denen wir darum die Freiheit absprechen; sie begegnet uns aber auch in den Anfängen des menschlichen Einzeldaseins; die Handlungen des Kindes sind Triebhandlungen, darum reden wir bei ihm noch nicht von Freiheit, darum legen wir bei ihm noch nicht den Massstab sittlicher Beurteilung an. Dasselbe gilt aber auch von gewissen Erscheinungen auf der späteren Stufe des Bewusstseinslebens. Manche Handlungen tragen da ganz den Charakter von Triebhandlungen, indem das eine bestimmende Motiv mit solcher Gewalt sich vordrängt, dass alle anderen völlig dahinter verschwinden und nur das eine noch bleibt, das nun mit einer gewissen Notwendigkeit zur Auslösung in einem Willensakt drängt. Das begegnet uns bei starken Leidenschaften, die bei ihrem Auftreten so sehr von dem Bewusstsein Besitz ergreifen, dass alle anderen Inhalte desselben entfernt sind. Das sittliche Urteil trifft gewiss das Richtige, wenn es bei solchen Erscheinungen das Vorhandensein der Freiheit des Willens in Abrede stellt. Das Gefühl, das wir oft nach Äusserungen besonders starker Affekte haben, dass wir unsrer selbst nicht mächtig waren und einem gleichsam unwiderstehlichen Zwange nachgegeben haben, beruht nicht auf blosser Täuschung, wenn damit auch nicht die Verantwortlichkeit für derartige Handlungen aufgehoben werden soll; sie muss nur weiter zurückverlegt werden auf die Willensakte, die es zu einem solchen Schwinden freier Entscheidung haben kommen lassen. Wir sehen also, die Freiheit des Willens kann nur für die dritte Stufe der Willenshandlungen bleiben, für die Wahlhandlungen. Ihr Wesen besteht darin, dass von verschiedenen sich widerstreitenden Motiven eines ausgewählt wird, das nun den Willen zur Äusserung bestimmt. Mit dem Begriff

der Freiheit im formalen sittlichen Sinn ist somit stets der Begriff der Wahl verbunden; von Freiheit kann nur da die Rede sein, wo wenigstens zwei Motive gleichzeitig den Willen bestimmen. Dazu kommt aber noch ein weiteres charakteristisches Merkmal. Wir reden nicht von Freiheit des Willens bei einem Träumenden, in dessen Bewusstsein doch gleichfalls mannigfache Motive nebeneinanderruhen; wir tun es gleichfalls nicht bei einem Geisteskranken, obwohl es bei seinen Willensentscheidungen nicht an einem abwägenden Vergleichen verschiedener Motive fehlt; ja selbst bei scheinbar vernünftigen Handlungen sprechen wir ihm die Freiheit ab. Wo von Freiheit die Rede sein soll, muss eine klar bewusste Wahl stattfinden; d. h. die verschiedenen nach Herrschaft strebenden Motive müssen mit dem jeweiligen Gesamtzustand unsers Bewusstseins in Verbindung gebracht werden und je nach der grössern oder geringern Verwandtschaft mit demselben vorgeschoben oder zurückgedrängt werden, bis endlich das eine die absolute Herrschaft erringt, das nun mit Notwendigkeit zum Willensakt führt. So verstehen wir also unter Willensfreiheit die Fähigkeit der klar bewussten Wahl zwischen mehreren auf den Willen einwirkenden Motiven. Diese Definition lehnt beide Extreme ab: in ihrem ersten Teil die Übertragung des Naturmechanismus auf die Willenshandlungen, in ihrem zweiten Teil die Ablösung der Willenshandlungen von jeder Motivation. In diesem Sinne soll also von Willensfreiheit zunächst die Rede sein. Es erhebt sich aber nun die Frage: Gibt es überhaupt eine solche Fähigkeit bewusster Wahl? Oder ist nicht vielmehr eben jene Wahl eine so wenig willkürliche, dass sie vielmehr nur das Produkt notwendiger Prozesse ist und dass somit das, was man Freiheit nennt, nur eine in maiorem gloriam hominis erfundene Bezeichnung eines Naturvorganges ist? Davon soll nun die Rede sein.

II. Willensfreiheit und Naturkausalität.

Es handelt sich in diesem Abschnitte zunächst um die allgemeine Möglichkeit der Freiheit des Willens, noch nicht um die Wirklichkeit derselben. Diese Möglichkeit ist nur vorhanden, wenn dem geistigen Geschehen, zu dem offenbar die Äusserungen des Willens gehören, eine Selbständigkeit gegenüber dem Naturgeschehen zukommt und es nicht mit unter das letztere sub-

sumiert wird. Dass dies letztere vielfach geschieht, ist wohl erklärlich aus dem logischen Bedürfnis der menschlichen Vernunft nach letzten einheitlichen Ideen, durch das von vornherein einer monistischen Weltanschauung der Vorzug gegeben wird. Dazu kommt die Beobachtung, dass allem psychischen Geschehen physiologische Erscheinungen in solchem Umfange parallel gehen, dass wir sie auch da voraussetzen, wo nur die psychischen Vorgänge der Beobachtung zugänglich sind, und die weitere, dass im Verlaufe der generellen und individuellen Entwickelung tatsächlich Übergänge von geistigen Kausalitäten in rein mechanische vorzuliegen scheinen, sofern Handlungen, die offenbar auf einer frühern Stufe der Entwickelung mit Bewusstsein vollzogen worden sind, durch fortgesetzte Übungen bis zu Reflexhandlungen erstarrt sind, die ganz auf der Linie des Naturgeschehens zu liegen scheinen. Freilich alles dies würde ebenso wie in der Weltanschauung eines materialistischen Monismus oder Substanzmonismus, wie ihn Häckel vertritt, in der eines spiritualistischen oder voluntaristischen Monismus, wie ihn z. B. Wundt in seinem System der Philosophie entwickelt, seine Erklärung finden. Als metaphysische Idee selbstverständlich ebensowenig vorstellbar wie die erstere, die nur dem Scheine nach leichter fassbar ist und nur dem nicht philosophisch geschulten, naiven Denken begreiflich erscheint, während sie schon bei dem ihr zugrunde liegenden Begriff der Substanz oder Materie mit einer Abstraktion des Verstandes operiert, wird jene voluntaristische Auffassung doch viel mehr den wirklichen Erscheinungen des Lebens gerecht und vermag sie besser zu deuten. Denken wir uns begrifflich die ganze Welt aus Willenseinheiten bestehend, die zum Teil allmählich erstarrt sind zu unbewussten Grössen, so kommt damit zum Ausdruck einmal die richtige Beobachtung, dass wir die ganze Welt auch ausser uns doch nur als einen Bestandteil unsers Bewusstseins haben und dass nicht umgekehrt auch unser Bewusstsein in eine ausser uns stehende Welt projiziert werden muss, ferner die Erkenntnis der hohen Bedeutung, die gerade dem Willen im Bewusstsein des einzelnen zukommt wie in der Entwickelung der Gesamtheit, drittens entgeht man damit der logischen Unmöglichkeit der Verknüpfung so disparater Erscheinungen wie Bewusstseinsvorgänge und objektiver Naturvorgänge, um die der materialistische Monismus nicht herumkommt, da er bei der Behauptung der Objektivität des Natur-

geschehens doch auch die Wirklichkeit der Bewusstseinsvorgänge, die wir als das Objektivste kennen, anerkennen muss, aber doch als etwas der Art nach von dem ersteren Verschiedenes, trotzdem aber durch dasselbe Hervorgebrachtes; hier dagegen findet dann stets nur eine Wirkung von Willen auf Willen, von geistigen Grössen auf geistige Grössen statt, und auch die Vorstellungen sind dann nur eine Wirkung von Willensatomen auf uns; endlich geht diese Anschauung von der wirklichen Erfahrung aus, indem sie zur Konstruktion des Weltbildes die Tatsache benutzt von der Mechanisierung der psychischen Vorgänge, nach der ursprünglich bewusste Akte durch fortgesetzte Übung zu unbewussten, mechanischen werden und so das, was die Ethik als regulative Idee in unendlichem Progressus aufstellt, eine immer vollkommenere Organisierung der Natur durch den Willen, ebenso in einem unendlichen Regressus als ontologische Idee benutzt, während der materialistische Monismus niemals dàs Rätsel zu lösen vermag, wie aus rein mechanischen Bewegungen oder Energien geistige Grössen hervorgebracht werden können.

Diese kurzen Andeutungen, welche zeigen, zu welchem Ende die reine philosophische, von dem Verlangen nach einem einheitlichen Prinzip der Welterklärung geleitete Spekulation führt und die zugleich den Beweis geben, wie sehr für die Gewinnung eines solchen letzten Prinzips die persönliche Stellung des Philosophen zu den beiden grossen Gebieten des Naturgeschehens und des Geisteslebens von Bedeutung ist, haben nicht die Absicht, durchaus einer monistischen Welterklärung das Wort zu reden. Sie sollen nur deutlich machen, dass der materialistische Monismus, bei dem von vornherein eine Freiheit des Willens auszuschliessen ist, durchaus nicht die einzige in sich geschlossene und die einzig vernünftige Weltanschauung ist, die alle Rätsel einfach löst, wie er gern behauptet, dass er vielmehr die schwierige Frage, auf die es uns hier ankommt, nach dem Verhältnis von Naturvorgängen und Bewusstseinsvorgängen, von mechanischer und psychischer Kausalität nicht beantwortet. Gerade darauf aber müssen wir unser Augenmerk richten.

Es lässt sich leicht zeigen, dass die psychische Kausalität sich nicht einfach auf die mechanische zurückführen oder unter sie unterordnen lässt. Freilich den Begriff der Kausalität wenden wir ebenso bei psychologischen wie bei naturwissenschaftlichen

Betrachtungen an. Er ist die regulative Idee für alle wissenschaftlichen Untersuchungen, die das Ziel verfolgen, irgend eine Erscheinung des Naturgeschehens oder des geistigen Lebens in eine nirgends unterbrochene Kette von Ursache und Wirkung einzugliedern, wobei freilich nicht zu vergessen ist, dass eben diese Idee nicht eine über den Einzelvorgängen stehende objektive Macht ist, die wie ein Gott sie bestimmt, sondern ein von uns gebildeter, allerdings für eine begriffliche Erkenntnis unentbehrlicher Verstandesbegriff, der aber seinen Ursprung im geistigen Leben hat, sofern er ein Ausdruck des Verhältnisses verschiedener Bewusstseinsinhalte zueinander ist. Alles wissenschaftliche Denken ist an diesen Begriff gebunden. Aber unter diesem gemeinsamen Begriff stellt sich nun das Naturgeschehen anders dar als das Bewusstseinsleben. Die naturwissenschaftliche Betrachtung kommt von ihm aus zu einem weiteren, freilich hypothetischen, aber überaus fruchtbaren Begriff, dem der Materie oder Substanz, mit dem der Regressus geschlossen ist. Ihm kommen die beiden Merkmale der Unendlichkeit und der Konstanz zu. Von da aus hat dann die neuere Naturwissenschaft die beiden Gesetze der Erhaltung der Materie und der Erhaltung der Kraft aufgestellt, die sich als überaus erfolgreich für die Erkenntnis der Naturvorgänge erwiesen haben. Damit erhalten alle Naturvorgänge zwei charakteristische Eigenschaften, die der Notwendigkeit und die der eindeutigen Bestimmtheit. Sind alle erforderlichen Bedingungen gegeben, so muss der betreffende Vorgang eintreten, und treffen alle diese Bedingungen unter sonst völlig gleichen Umständen zusammen, so muss eben dieser bestimmte Vorgang eintreten und kein andrer. Damit hängt es zusammen, dass man die Naturvorgänge nicht nur in den sie bestimmenden Ursachen rückwärts verfolgen kann, sondern dass man sie auch vorherbestimmen kann. So verschiedenartig und mannigfaltig aber auch diese Vorgänge sind und so sehr dabei auch einzelne Kräfte in andere umgesetzt oder aktuelle in latente Energien umgewandelt werden, die Summe der Materie und der Kraft bleibt immer dieselbe. Zu diesem Ergebnisse hat uns die fruchtbare Arbeit der Naturwissenschaft des 19. Jahrhunderts gebracht.

In die Reihe dieser Naturvorgänge gehören nun auch alle physiologischen Erscheinungen in den peripherischen oder zentralen Organen unsers Körpers, die wir als Parallelvorgänge zu

allen psychologischen Grössen sei es wirklich nachweisen können, sei es mit gutem Grunde, gestützt vor allem mit auf die Beobachtungen der physiologischen Pathologie, voraussetzen, wo es nicht möglich ist, sie als vorhanden zu erkennen. Als physikalische und chemische Prozesse unterliegen sie derselben Deutung und Beurteilung wie jene Vorgänge und reihen sich mit ein in den allgemeinen Naturmechanismus. Das ist denn auch der Grund, weshalb man auch das geistige Geschehen, dem diese Prozesse parallel gehen, in der Form dieser mechanischen Kausalität zu deuten sucht und eine besondre Art der geistigen Kausalität verneint. Doch man begeht dabei den logischen Fehler, dass man eine Beurteilung, die man dadurch gewonnen hat, dass man bei einer Gruppe von Bewusstseinsvorgängen, als die wir doch auch die Aussenwelt haben, davon abstrahiert, dass sie Bewusstseinsinhalte sind, wodurch sie erst als etwas Objektives, ausser uns Liegendes erscheinen, nun doch wieder auf die Bewusstseinsvorgänge selbst anwendet. Daraus ergibt sich schon, wie wenig davon die Rede sein kann, dass die psychischen Grössen durch physische kausal bestimmt sein sollen. Man könnte im Gegenteil mit viel grösserm Rechte sagen, dass alles Geschehen der Natur nur ein psychisches Geschehen sei. Ich gestehe nun freilich, dass ich mich zu einer solchen idealistischen Auffassung, zu der eine rein erkenntnistheoretische Betrachtung führt, einer Auffassung, die die ganze uns umgebende Welt nur in Bewusstseinsvorgänge auflöst, nicht entschliessen kann, vielmehr meine ich, dass wir als notwendiges Postulat die objektive Wirklichkeit der Erscheinungswelt aufstellen müssen, weil wir nur unter dieser Voraussetzung handeln können, wobei wir aber dessen eingedenk bleiben müssen, dass wir von ihr nur wissen und etwas aussagen können, soweit sie Inhalt unsers Bewusstseins ist. Aber das scheint mir doch eine unumgängliche Forderung zu sein, dass wir bei der Beurteilung der Bewusstseinsvorgänge als solcher nicht nach demselben Prinzip verfahren, wie bei der Deutung der uns als objektiver Grösse gegenübertretenden Aussenwelt, weil wir bei dieser von vornherein eine Voraussetzung machen, die von jenen nicht gilt, die des beharrenden Seins. So gilt es also das Bewusstsein für sich zu betrachten. Da finden wir nun freilich, dass wir den Begriff der Kausalität auch hier anwenden müssen, weil dieser überhaupt die Form all unsers wissenschaftlichen Denkens ist.

Wir sehen, wie auch alle Bewusstseinsinhalte kausal bestimmt sind, wie auch alle Willensakte nur die Endpunkte einer langen Reihe psychischer Ursachen sind. Da sind es Gefühle, die den Willen in eine bestimmte Richtung drängen, hervorgerufen durch irgend welche Vorstellungen, die vielleicht wieder durch Gefühle über die Schwelle des Bewusstseins gehoben werden, oder auch durch neue Vorstellungen auf dem Wege der Assoziation im Bewusstsein auftauchen. Ja gerade bei der Erklärung der Willensakte suchen wir die Reihe der kausalen Glieder immer weiter rückwärts zu verfolgen, bis wir etwa bei gewissen angebornen Dispositionen ankommen. Doch selbst da bleibt das Bestreben kausaler Erklärung nicht stehen, sondern sucht nun wieder nach den verursachenden Gliedern dieser Dispositionen; es überschreitet damit den Bereich des individuellen Lebens und führt die Reihe immer weiter zurück in das unübersehbare Gebiet der generellen Entwickelung, wo sie sich immer mehr ins Dunkle verliert. Aber wenn nun auch die einzelnen Glieder in diesem unendlichen Regressus nicht aufgefunden werden können, werden sie doch vorausgesetzt. Wir sehen jedenfalls, auch die psychologische Betrachtung vor allem der Willensakte, die ja für unsern Zweck vor allem in Betracht kommen, kann des Begriffs der Kausalität nicht entbehren. Schon die oberflächliche Selbstbeobachtung zeigt einem jeden, dass ein Willensakt nicht mit einem Male unvermittelt auftritt und nicht wie die Minerva aus dem Haupte des Zeus ganz plötzlich hervorspringt, sondern kausal bestimmt ist. Dann aber ist man aufgefordert, die Reihe der verursachenden Glieder nicht mit einem Male abzubrechen, sondern im fortgehenden Regressus weiter zu verfolgen und eine solche Reihe auch da vorauszusetzen, wo wir sie nicht zu erkennen vermögen. Wir kommen also zu dem Ergebnis, alle Willensakte sind kausal bestimmt und sind die Endpunkte einer unendlich nach rückwärts gehenden Reihe. Aber trotz dieser formalen Übereinstimmung mit den Naturvorgängen lassen sie sich doch nicht in die letztern einreihen. Da ist zunächst ausdrücklich hervorzuheben, dass alle Bewusstseinsinhalte nur gedacht werden können als wieder durch Bewusstseinsinhalte verursacht, alle Willensakte also gleichfalls nur durch psychische Glieder. Es ist ein ganz unvollziehbarer Gedanke, dass durch Vorgänge der als objektiv gedachten Aussenwelt, zu der wir auch unsern Körper rechnen, psychische Werte

geschaffen werden können. Zwar scheint die Beobachtung, dass durch ein Einwirken von Naturvorgängen auf unsern Körper in den peripherischen Organen physikalische und chemische Prozesse geweckt werden, die dann weiter durch die Vermittelung der Nerven nach den Zentralorganen geleitet werden und dort gleichfalls Veränderungen hervorrufen, in deren Gefolge die psychischen Erscheinungen der Vorstellungen, Gefühle und Willensakte auftreten, ebenso die Tatsache, dass man auch in der wissenschaftlichen Psychologie für psychologische Erscheinungen physiologische Ursachen aufsucht, und endlich die weitere Tatsache, dass die Willensakte sich in äusserlich erkennbaren Handlungen auslösen, das Gegenteil zu beweisen. Das alles ist aber nur ein Beweis dafür, dass wir es nur mit einem völligen Parallelismus des psychischen und physiologischen Geschehens zu tun haben und dass wir darum mit mehr oder weniger Recht da, wo uns in der einen Reihe des kausalen Zusammenhanges die verbindenden Glieder fehlen, die parallelen Glieder aus der andern unsrer Erkenntnis vielleicht zugänglicheren Reihe substituieren. Das ändert aber nichts an der Tatsache, dass geistige Werte nur durch geistige Werte verursacht sein können. Meines Erachtens wenigstens lässt sich gar nicht denken, wie aus materiellen Vorgängen psychische Grössen entstehen sollen. Es sind doch nur Worte, die nichts erklären, wenn von einem Umsetzen der physiologischen Vorgänge in psychologische gesprochen wird. Darum vermag keine materialistische Anschauung das Bewusstseinsleben zu erklären. Ein schwieriges Problem bleibt freilich dieser Parallelismus, dessen Lösung in verschiedenen metaphysischen Versuchen unternommen worden ist. Wir brauchen für unsern Zweck hier eine solche Lösung nicht. Wir wollen nur das eine nochmals betonen, dass das psychische Geschehen trotz kausalem Zusammenhang in seinen verschiedenen Äusserungen wesentlich von dem physischen verschieden ist. Das zeigt uns noch deutlicher eine nähere Betrachtung dieser geistigen Kausalität. Da sehen wir vor allem, dass der Begriff der Konstanz, das Gesetz der Erhaltung der Materie und Kraft, für das geistige Leben gar keine Anwendung findet. Das hängt schon damit zusammen, dass wir es hier nicht wie bei dem hypothetischen Begriff der Substanz mit einem ruhenden Sein zu tun haben, sondern mit einem fortgesetzten Fluss. So kommt es, dass wir es im geistigen Leben im Gegen-

teil mit einem Gesetz des Wachstums der geistigen Energien zu tun haben. Die ganze Kulturarbeit hat ja das Ziel, die geistigen Werte an Umfang und Energie immer mehr zu steigern. Ferner fällt für das geistige Leben der Begriff der Notwendigkeit und eindeutigen Bestimmtheit hinweg; denn auch diese sind an den Substanzbegriff gebunden. Man muss sich hüten, Notwendigkeit mit Kausalität zu identifizieren. Ist das geistige Leben auch in der Form kausalen Zusammenhangs zu verstehen, so doch nicht in der absoluter Notwendigkeit. Im Naturgeschehen ist die Wirkung die einfache Resultante aus den bestimmenden Ursachen; deshalb lässt sie sich aus diesen auch vorherbestimmen. Im geistigen Geschehen gilt vielmehr das von Wundt aufgestellte Gesetz der schöpferischen Synthese, d. h. das Bewusstsein bringt durch freie Kombination aus den verschiedenen als Ursachen vorhandenen Elementen etwas Neues hervor, das mehr ist als die Summe der einzelnen Elemente; darauf aber beruht die Möglichkeit des Wachstums der geistigen Energie. Daher kommt es zugleich, dass man einen Bewusstseinsakt wohl rückwärts in seine einzelnen Elemente zerlegen kann, dass es aber nicht möglich ist, aus den einzelnen Elementen ihn vorherzubestimmen.

Wir kommen also zu dem Ergebnis, dass die Willensfreiheit jedenfalls nicht in den Begriff des Naturmechanismus aufzulösen ist, da der Wille zu dem geistigen Leben gehört, dem ein eigentümliches Sein neben dem Naturgeschehen zukommt; andrerseits aber, dass eine kausale Erklärung der Willensakte notwendig ist, wenn damit auch nicht wie bei dem Naturgeschehen eine eindeutig bestimmte Notwendigkeit ausgesprochen ist. Damit haben wir freilich nur so viel gewonnen, dass wir sagen können: Freiheit des Willens ist nicht von vornherein ausgeschlossen. Aber ist nun der Wille wirklich frei in der oben gegebenen Form? Davon sei im folgenden die Rede.

III. Willensfreiheit als Voraussetzung des sittlichen Prozesses.

Dass wir praktisch stets die Freiheit des Willens irgendwie voraussetzen, ist eine Tatsache, die sich nicht wegleugnen lässt. Und das ist nicht nur der Fall bei denen, die aus moralischen oder religiösen Gründen den Menschen für sein Tun verantwort-

lich machen wollen, nicht nur bei den Hütern der staatlichen Ordnung, nicht nur bei Erziehern und wohlmeinenden Tugendlehrern oder frommen Theologen. Selbst die konsequenten Freiheitsleugner, die alle Willensakte und somit die ganze sittliche Entwickelung der Menschheit und des einzelnen zu einem notwendigen Produkt eines alles beherrschenden Naturmechanismus machen, verfahren in praxi nach dem entgegengesetzten Prinzip, als wollten sie zeigen, dass auch sie dem Ammenmärchen der Willensfreiheit noch nicht ganz entwachsen sind und dass die praktischen Bedürfnisse gewaltiger sind als alle schönen Theorien.

Was sollen sonst die oft bittern Vorwürfe und Anklagen gegen die, welche ihre Anschauungen nicht teilen, die Vorwürfe von Unehrlichkeit und Unwahrhaftigkeit auch wirklich ehrlichen Gegnern gegenüber? Warum verurteilen sie und begnügen sich nicht mit einem blossen Beurteilen derjenigen, deren Bewusstseinsleben in dem notwendig bestimmten Entwickelungsprozess so weit zurückgeblieben ist? Warum klagen sie an, wo keine Schuld vorliegt, und bedauern nicht nur, dass die grosse Natur in ihrem Entwickelungsprozess solche Missgestalten hat hervorbringen können? Oder ist vielleicht der Begriff der Schuld nur ein von der Natur weise erfundener Begriff zum Zwecke der moralischen Erziehung des Menschengeschlechts als mächtiges Zwangsmittel zur Förderung sittlicher Ideen, an sich freilich eine Unwahrheit, aber notwendig, damit aus Bösem Gutes folge? Operieren jene Freiheitsleugner vielleicht darum mit diesem Begriff, damit sie um so leichter die Menschheit zu der Höhe emporheben, auf die sie die Natur gestellt hat, damit das drückende Gefühl der Schuld sie mit nicht geringem Zwange hintreibt zu dieser geförderten, aufgeklärten Weltanschauung, wo sie dann erkennt, dass es doch nicht Schuld war, was sie bisher zurückgehalten? Nun, ich meine, es zeigt dies alles nur, dass jeder praktisch mit der Freiheit des Willens rechnet und dass auch eine Weltanschauung, die diese völlig leugnet, eben schon durch die Forderung — und mit dieser tritt sie fast immer auf —, sich ihr zuzuwenden, sich an die Selbstbestimmung des Menschen wendet. Ja es ist ein seltsames Geschick, dass gerade bei den konsequentesten Freiheitsleugnern an irgend einem Punkte die Freiheit sich einschleicht. Nehmen wir den materialistischen Monismus, so sehen wir in seiner Entwicke-

lungslehre das Selektionsprinzip stehen, nach dem unter verschiedenen Arten mit Bewusstsein die brauchbaren ausgewählt werden; denn ohne irgend eine Form von Bewusstsein, mag man dies auch der schaffenden Natur zusprechen, geht eine solche vernünftige Wahl doch wohl nicht ab. Nehmen wir andrerseits den konsequentesten Determinismus, wie er in der christlichen Philosophie aufgetreten ist, die Anschauung des Augustinismus, so sehen wir, wie überall da, wo überhaupt von sittlichem Leben und Schuld die Rede ist, eine Freiheit des Willens angenommen wird. Den ersten Menschen als Urhebern der Gesamtschuld wird das liberum arbitrium zugesprochen, und in dem christlich-sittlichen Prozess wird die freie Willenstat dem Menschen wohl genommen, aber nur, um sie weiter zurück in Gott zu verlegen; dieser ist es, der als freies, bewusstes Wesen durch die Menschen das sittliche Leben wirkt.

Nur in dieser religiösen Färbung ist nach meiner Meinung die Behauptung einer absoluten Notwendigkeit auch für das sittliche Leben erträglich; nur unter der Voraussetzung einer das menschliche Leben beherrschenden höchsten Intelligenz lässt sich selbst bei Aufhebung jeder Freiheit die nicht zu leugnende Tatsache der sittlichen Entwickelung der Menschheit begreifen. Freilich erträglich ist diese Anschauung doch auch nur bei einer Betrachtung des Gesamtbildes. Sobald wir an die Erfassung des sittlichen Lebens des einzelnen gehen, zerrinnt sie uns unter den Händen. Darum kommt es wohl auch, dass diese notwendige Bestimmtheit des Willens mehr nur in der Theorie bei der Aufstellung einer allgemeinen Weltansicht festgehalten wird, im einzelnen konkreten Falle dagegen nach der entgegengesetzten Ansicht verfahren wird. Wo kämen wir auch hin, wenn wir anders verfahren wollten? Hiesse das nicht, der sittlichen Laxheit und Frivolität das Wort reden? Aber freilich, wo es sich um wissenschaftliche Erfassung eines Problems handelt, müssen zunächst praktische Bedürfnisse und Gefühlsmomente schweigen und dürfen erst dann zu Worte kommen, wo jene an der Grenze ihrer Möglichkeit angelangt, diese nicht zu befriedigen vermag, obwohl sie so stark sind, dass sie sich nicht niederdrücken lassen; ist das der Fall, dann tritt wohl an Stelle des dem Erkennen Erreichbaren in Form einer Hypothese oder eines praktischen Postulates ihre Forderung nach Beachtung wieder auf. So müssen auch wir

zunächst uns ruhig fragen, ob die Beobachtung unsers Bewusstseinslebens, zu dem, wie wir im vorigen Abschnitt sahen, die Aeusserungen des Willens gehören, uns den Beweis gibt für eine Freiheit oder Notwendigkeit des Willens, Freiheit in dem oben angegebenen Sinn gefasst als Fähigkeit der bewussten Wahl zwischen mehreren Motiven. Und zwar soll hier von der Freiheit als Voraussetzung des sittlichen Prozesses im Leben des einzelnen und der Gesamtheit die Rede sein.

Offenbar setzt eine solche bewusste Wahl zwischen mehreren Motiven, wie sie im Begriff der Freiheit liegt, schon einen einigermassen entwickelten Zustand des Bewusstseins voraus, ja in der vollendetsten Form, die uns der nächste Abschnitt zeigen wird, die höchste Entwickelung des Bewusstseins zum klarsten Selbstbewusstsein. Wir können darum eine Antwort auf unsre Frage nicht erwarten, wenn wir das menschliche Einzeldasein in seinen ersten Anfängen, wo es offenbar nur von eindeutig bestimmenden Trieben beherrscht ist, betrachten. Für diesen Zustand können wir nur in Form von noch unentwickelten Dispositionen die Fähigkeit zu dem, was auf späterer Stufe Wirklichkeit wird, postulieren. Wir müssen also uns damit begnügen, das uns als entwickeltes gegebene Bewusstseinsleben zu betrachten. Und da ist es der Vorgang des Denkens, der uns gewünschten Aufschluss bietet. Gewiss ist dieser Vorgang ebensowenig wie andere Bewusstseinsvorgänge eine rein schöpferische Tat. Ohne die grosse Fülle von Vorstellungen, die wir in uns tragen und die sich immer neu bilden, wäre er undenkbar. Aber was das Denken von diesen Einzelvorstellungen und Vorstellungsgruppen unterscheidet, das ist die besondere Beteiligung des Willens und zwar des bewussten Willens, wodurch es entsteht. Darum bezeichnen wir die Gruppierung von Vorstellungen zu Gesamtbildern, wie sie ohne aktive, bewusste Tätigkeit des Willens, durch das freie Spiel der Assoziationen etwa im Traume oder in den traumähnlichen Zuständen im Wachen, in dem unbewussten Spiel unserer Gedanken entsteht, nicht als Denken. Vielmehr kommt es zum Denken dadurch, dass wir mit Bewusstsein unsre Aufmerksamkeit auf bestimmte Vorstellungskreise richten und diese willkürlich aus der Masse anderer Vorstellungen ausscheiden, dass wir dann weitere bereitliegende Vorstellungen mit diesen Vorstellungskreisen in Beziehung setzen, sie zurückdrängen, wenn sie nicht dazu sich fügen,

oder andere deutlicher in den Bereich des Bewussten emporheben, wenn sie sich als geeignet erweisen, ja manche halb unbewusste über die Schwelle des Bewusstseins bringen. Wer hier die bewusste, freie Tätigkeit nicht anerkennen will, der muss überhaupt die Möglichkeit des Denkens leugnen. Freilich ist diese freie Tätigkeit bei den Denkprozessen weder eine kausal nicht bestimmte, noch eine prinziplose, absolut willkürliche. Das würde den Begriff des Denkens aufheben; darum können wir bei den dem Denken analogen Bewusstseinsvorgängen in dem gestörten Bewusstsein des Geisteskranken von einem eigentlichen Denken nicht reden; denn hier findet wohl auch eine Wahl zwischen verschiedenen Vorstellungen, wenn es sich nicht nur wie wohl vielfach um einfache willkürliche Assoziationen handelt, statt, aber diese Wahl ist keine klar bewusste. Ebensowenig soll geleugnet werden, dass auch bei dem Denken, wie bei allen Bewusstseinsvorgängen, die Uebung von der allergrössten Bedeutung ist, so dass die bei ihm zutage tretende freie Wahl einerseits zur höchsten Vollendung sich entfalten kann, andererseits aber auch so gut wie völlig verschwinden kann, bis fast nur noch unwillkürliche Kombinationen von Vorstellungen übrig bleiben. Innerhalb dieser Grenzen vollzieht sich nun der Vorgang des Denkens so, dass vermöge besonderer Bestimmtheiten, namentlich infolge ihrer Verbundenheit mit starken Gefühlsmomenten, gewisse Vorstellungen oder Vorstellungsreihen sich so in den Vordergrund unsers Bewusstseins drängen, dass wir auf sie unsere besondere Aufmerksamkeit richten. Sind jene Gefühlsmomente stark genug, wofür vielfache Gewöhnung von besonderer Wichtigkeit ist, so werden wir immer mehr mit Bewusstsein unsere Aufmerksamkeit bei diesen Vorstellungsreihen festhalten. Durch die mannigfachsten Assoziationen steigen nun immer neue Vorstellungen in unserm Bewusstsein auf. Mit diesen verfahren wir nach den uns angeborenen oder anerzogenen Denkgesetzen mit voller Freiheit, drängen die einen völlig zurück, bis sie aus dem Bereiche des Bewussten verschwinden, wenn sie bei einem Vergleich mit den ersten Vorstellungen nicht zusammenstimmen wollen, heben andere immer mehr heraus, wenn sie zu jenen sich fügen oder ziehen andere halb unbewusste mit Absicht über die Schwelle des Bewusstseins. Durch diese Tätigkeit entstehen zugleich ganz neue Gebilde, indem neue Kombinationen geschaffen werden, die bisher

im Bewusstsein noch nicht vorhanden waren, Kombinationen, die infolge der verschiedenen Möglichkeit der Art der Verknüpfung der bereitliegenden Elemente nicht die eindeutig bestimmten Resultanten dieser Elemente sind, sondern die mannigfachsten Formen annehmen können. Es ist das eine Erscheinung, die man mit dem oben erwähnten Namen der schöpferischen Synthese bezeichnet. Das Resultat bei diesem Vorgange des Denkens kann nun aber auch das sein, dass die ursprünglichen Vorstellungsgruppen, die das Denken angeregt und zunächst die Aufmerksamkeit auf sich gezogen hatten, selbst mit Bewusstsein zurückgedrängt werden, bis sie völlig verschwinden, wenn andere im Verlaufe des Denkprozesses emporgehobene Vorstellungs- und Begriffsreihen sich dem denkenden Bewusstsein als zu bevorzugende erweisen, so dass nun eine bewusste Hinlenkung der Aufmerksamkeit auf diese stattfindet. Das Massgebende für die hierbei stattfindende Entscheidung in der Richtung unserer Aufmerksamkeit ist die Art der Herrschaft der uns als Erbe langer Entwickelung des Bewusstseins im Leben der Gesamtheit angeborenen und durch Übung mehr oder minder entwickelten Denkgesetze, auf die als alleingiltige Norm bei allen Denkprozessen eine richtige Bildung und Erziehung des geistigen Lebens mit solchem Nachdrucke hinweisen wird, dass bei allem Denken auf sie die besondere Aufmerksamkeit sich richtet, so dass jedes Abweichen von ihnen als wirklicher Mangel und Fehler mit Recht empfunden wird.

Wir finden also bei dem Vorgange des Denkens alle die Momente, die wir oben als Merkmale der Freiheit des Willens genannt haben: kausale Bestimmtheit, willkürliche Auswahl und bewusstes Handeln. Betrachten wir darum nun die Willensakte unter der Form der Denkprozesse. Das ist schon darum nicht eine Hereinziehung eines völlig fremdartigen Gebietes, weil, wie beim Denken eine besonders starke Beteiligung des Willens stattfindet, so die Willenshandlungen neben den sie begleitenden Gefühlsmomenten gerade auf den höheren Stufen der Bewusstseinsentwickelung, wo überhaupt erst von Willensfreiheit die Rede sein kann, aufs innigste mit Vorstellungen und Vorstellungskomplexen verbunden sind. Setzen wir an Stelle der bei den Denkprozessen wirksamen Denkgesetze das jedenfalls als Tatsache vorhandene, sei es nun angeborene oder anerzogene oder beide Momente in sich vereinigende Gewissen und an Stelle der ver-

schiedenen Vorstellungsreihen die verschiedenen auf den Willen einwirkenden Motive, so erhalten wir den Vorgang, der bei den Willensentscheidungen stattfindet.

Zu einer Willenshandlung — ausdrücklich sei noch einmal hervorgehoben, dass die Triebhandlungen, bei denen der Wille durch ein einziges Motiv bestimmt ist, das, falls nicht gerade äussere Hindernisse hemmend dazwischentreten, sich notwendig in einer Handlung auslöst, hier nicht in Betracht kommen — kommt es, wenn durch Vorstellungen oder Gefühle oder besser durch eine Verbindung von Vorstellungen und Gefühlen eine Spannung der Willenskraft hervorgerufen wird, die also, wie wir sehen, kausal bestimmt ist, so dass also auch der Wille schon auf der ersten Stufe kausal bestimmt erscheint, ohne dass darum von Notwendigkeit die Rede wäre. Jene Spannung lenkt nun die Aufmerksamkeit auf die als erstes Motiv wirksamen Vorstellungen und Gefühle. Durch die vielfachen Associationen, wobei vor allem auch der Kontrast eine grosse Rolle spielt, tauchen eine Fülle von andern Vorstellungen und Gefühlen, die der Ertrag bisheriger Bewusstseinsentwickelung sind, im Bewusstsein empor und werden nun gleichfalls als Motive wirksam, sei es, dass sie das erste Motiv verstärken oder schwächen. Die durch solche Spannung gesteigerte Aufmerksamkeit holt nun auch selbständig nicht klar bewusste Vorstellungen und Gefühle empor, die in der Richtung der jeweils gerichteten Aufmerksamkeit liegen. Durch diese komplizierten Vorgänge im Bewusstsein kann das erste Motiv mannigfach umgestaltet werden, wie auch die daneben entstandenen Motive mannigfaltige Veränderungen erfahren werden. Schliesslich aber wird der ganze Prozess dahin führen, dass zwei den Willen in entgegengesetzter Richtung bestimmende Motive herausgehoben werden, auf die mit Bewusstsein die Fülle der bereitliegenden Elemente verteilt werden. Wir finden also schon hier ein bewusstes Handeln, was freilich nicht gleichbedeutend mit einem irrtumslosen zu sein braucht. Die Spannung ist aber erst gelöst, wenn von diesen zwei Motiven eines soweit in den Vordergrund gehoben wird, dass es nun eindeutig den Willen bestimmt. Diese Wahl ist nun keine freie in dem Sinne, dass sie in vollkommener Willkür geschehe. Dann wäre sie ganz dem Zufall überlassen, und niemand könnte für sie verantwortlich gemacht werden. Selbst in dem Falle, dass die beiden wider-

strebenden Motive in ihrem Gewichte sich völlig die Wage halten und doch die auf die Dauer unerträgliche Spannung mit unwiderstehlicher Gewalt nach einer Lösung drängt, so dass schliesslich scheinbar der Knoten zerhauen, statt gelöst wird und anscheinend ihr Wille in voller Willkür nach irgend einer Richtung gedrängt wird, müssen wir, auch wenn wir es nicht nachweisen können, einen wenn auch noch so unscheinbaren Grund voraussetzen, der gerade zu dieser Entscheidung führt. Das Bestimmende für die endliche Wahl wird schliesslich das Verlangen nach Lebensförderung und Lust und das Widerstreben gegen Lebenshemmung und Unlust sein, beides selbstverständlich nicht auf die sinnliche Seite des Daseins beschränkt, sondern im weitesten Sinne gefasst. Auch zu dieser Entscheidung bedarf es eines klar bewussten Handelns, des ruhigen Abwägens der auf der einen Seite in Betracht kommenden Momente gegen die auf der andern Seite. Freilich mit diesem Ergebnis scheint nicht viel wenigstens für das sittliche Leben gewonnen zu sein. Denn dann scheint, abgesehen von den Fällen, wo der Wille durch vielfache Übung nach einer bestimmten Richtung hin fast mechanich nach dieser Richtung funktioniert, so dass es kaum zu einer besonnenen Erwägung bei der Wahl der Motive kommt, alles unsittliche und widersittliche Handeln nur auf Irrtum oder mangelnder Erkenntnis zu beruhen, und Förderung des sittlichen Lebens würde gleichbedeutend sein mit Förderung richtigen Verständnisses, eine Auffassung, die bekanntlich bereits von Sokrates vertreten worden ist, die aber durchaus nicht den unsrer Beobachtung zugänglichen Erscheinungen des sittlichen Lebens gerecht wird, die uns zeigen, dass in vielen Fällen nicht die Erkenntnis davon, auf welcher Seite die grössere Lebensförderung zu finden ist, den Willen bestimmt, dass er vielmehr oft trotz dieser Erkenntnis nach der entgegengesetzten Seite gelenkt wird. Auch würde bei dieser Auffassung wohl in dem Sinne die Freiheit des Willens gerettet sein, sofern die Entscheidung eine mit Bewusstsein vollzogene ist, nicht aber würde dem praktischen Bedürfnis genügt sein, den Einzelnen für sein Tun verantwortlich zu machen, sofern das Fehlen der richtigen Erkenntnis diesem nicht als Schuld angerechnet werden könnte, sondern nur als angeborener Mangel oder als Mangel der Erziehung anzusehen wäre, für den höchstens die Erzieher verantwortlich zu machen wären. Wir müssen darum noch ein weiteres

Moment ins Auge fassen. Wie wir bei den Denkprozessen eine regulierende Norm fanden in den Denkgesetzen, so haben wir für das Handeln eine solche in dem Gewissen. Man mag über diese Erscheinung urteilen, wie man will, sie ist jedenfalls eine Tatsache, die sich nicht leugnen lässt. Dies Gewissen ist nun freilich keine eindeutig bestimmte Grösse seinem Inhalte nach; das zeigt ein Vergleich der sittlichen Beurteilung der gleichen Handlungen bei verschiedenen Völkern und zu verschiedenen Zeiten. Ja auch bei den verschiedenen Individuen derselben Stufe der Kulturentwickelung finden wir weitgehende Unterschiede, die um so grösser sind, je grösser der gemeinsame Kreis ist, dem sie angehören, die aber selbst in den engsten Kreisen nicht ganz verschwinden; sogar in der Lebensentwickelung des einzelnen ist der Inhalt der Gewissensbeurteilung ein bisweilen sogar stark wechselnder. Auch der Grad der Stärke, in der das Gewissen redet, ist bei den einzelnen Individuen ein äusserst mannigfaltiger. Aber bei all diesen Unterschieden bleibt dem Gewissen ein gemeinsames Formales, das ist die Absolutheit und Rücksichtslosigkeit der Forderung, die es stellt. Dies Gewissen macht sich nun bei Willensentscheidungen mehr oder weniger geltend; nicht bei allen freilich, vor allem nicht bei denen, die wir infolge langer Gewöhnung fast mechanisch vollziehen, aber bei allen denen, die wir einer sittlichen Beurteilung unterstellen, und der Kreis dieser wird mit der Zunahme der sittlichen Entwickelung und der Verfeinerung des sittlichen Gefühls immer grösser werden. Werden wir nun vor eine Willensentscheidung gestellt, die nach unsrer ganzen Entwickelung einer sittlichen Beurteilung von unserer Seite unterworfen wird — und zwar wollen wir den Fall setzen, dass es sich um eine Entscheidung handelt, wie wir sie noch nicht getroffen, wie es namentlich im Anfang der sittlichen Entwickelung vorkommt, weil in andern Fällen die bisherige Art der Willensentscheidungen von vornherein für die gleiche Art der Entscheidung im erneuten Falle ein wichtiges Moment ist — so tritt alsbald als Motiv auch das Gewissen mit auf, sei es, dass es die als erstes Motiv den Willen in Spannung setzenden Vorstellungs- und Gefühlskomplexe verstärkt, sei es, dass es in entgegengesetzter Richtung wirkt. Dass dies geschieht, beruht darauf, dass wir durch einen anfangs bewussten, dann immer mehr halb unbewussten Akt die Motive zu unsrer bisherigen Entwicke-

lung in Beziehung setzen, denn diese, wie sie sich gebildet hat auf Grund gewisser angeborener Dispositionen unter dem Einflusse der Erziehung und der mannigfaltigsten Beziehung, in die die individuellen Bewusstseinsinhalte zu diesen beiden Faktoren gestellt worden sind, bildet den Inhalt des individuellen Gewissens, natürlich nur, soweit es sich dabei um das als gut Erkannte oder für gut Gehaltene handelt. Der Grund wiederum für diese Inbeziehungsetzung liegt in der wohl vor allem durch die mannigfaltigen erziehenden Einflüsse, die die schon angeborene Neigung nach dieser Richtung verstärken, dem bildsamen Einzelbewusstsein aufs tiefste eingeprägten und darum mit einer Art Mechanismus funktionierenden Forderung, dass dies geschieht. Wir finden hier denselben Vorgang des Vergleichens und Beziehens, wie bei den Denkakten. Wird nun unser Wille durch ein oder mehrere Motive bestimmt, so findet eine solche Beziehung regelmässig statt. Finden sich hierbei keine Berührungspunkte zwischen den verschiedenen Motiven und dem Gewissen, so empfinden wir die zu erwartende Willensentscheidung als ausserhalb der sittlichen Beurteilung stehend, was um so öfter der Fall sein wird, je weiter die sittliche Entwickelung noch zurücksteht und je geringer ihr Umfang daher noch ist. Dann wird die Entscheidung stattfinden in der oben angegebenen Weise, je nachdem die bewusste Abwägung der verschiedenen Vorstellungs- und Gefühlsreihen oder die bisherige Gewöhnung der einen Seite vor der andern den Vorzug gibt. Sobald nun aber eine Beziehung der Motive zu dem Gewissen sich auffinden lässt, tritt dieses zugleich als Motiv mit auf, und zwar mit der Forderung, ausschlaggebend zu sein. Dann ist der Fall denkbar, dass das irgendwie den Willen bestimmende Motiv in derselben Richtung liegt, wie das Gewissen, also ganz in der Richtung der bisherigen sittlichen Entwickelung und dass es dadurch so verstärkt wird, dass andere entgegenwirkende Motive gar nicht recht zum Bewusstsein kommen. Dann wird der Willensakt mit besonderer Leichtigkeit erfolgen. Meist aber wird der Fall so liegen, dass sich neben dem in der Gewissensforderung liegenden Motiv zwei sich widerstrebende andere Motive vorfinden oder dass das Motiv, das zunächst den Willen anregt, im Gegensatz zu der Gewissensforderung steht, so dass auf diese Weise zwei Motive sich widerstreben. Ist das letztere der Fall, so fragt es sich, welches Motiv

das stärkere ist; denn danach wird die Entscheidung ausfallen; ebenso kommt es in dem ersteren Falle darauf an, ob das in der Richtung des Gewissens liegende Motiv verstärkt durch das im Gewissen selbst liegende Motiv, also die Summe dieser beiden Motive, stärker ist als das entgegenwirkende Motiv. Da wir aber so auf beiden Seiten kausale Bestimmtheit haben, auf der einen in den nicht selbst geschaffenen Ursachen der Willensanregung durch neue oder wieder hervorgerufene Vorstellungen und Gefühle, auf der andern in dem durch die Erziehung und Selbstbildung bestimmten Grad der Stärke der Gewissensforderung, so scheint auch hier von vornherein die Willensentscheidung bestimmt und von Freiheit des Willens nicht die Rede zu sein. Indessen wir haben, wie wir bei der Betrachtung der Denkprozesse sahen, die Fähigkeit, unsere Aufmerksamkeit nach bestimmter Richtung zu fixieren, so lange diese Fähigkeit noch nicht durch fortgesetzte Gewohnheit in bestimmte Bahnen gelenkt ist. Diese Fähigkeit kommt auch hier in Betracht. Die beiden widerstrebenden Motive nehmen unsere Aufmerksamkeit in Anspruch, die Gewissensforderung zugleich mit dem Gebot, dass wir die Aufmerksamkeit darauf richten. Wir können diese Aufmerksamkeit festhalten, wenn wir wissen, dass wir es sollen, solange noch nicht durch verkehrte Entwickelung der Wille in ganz andere Bahnen gedrängt ist. Dass wir es sollen, wissen wir aber durch den Einfluss der Erziehung. Durch dies bewusste Festhalten der Aufmerksamkeit auf die Gewissensforderung werden immer neue in gleicher Richtung liegende Bewusstseinselemente, die bisher nur latent waren, hervorgehoben, und diese dienen dazu, dies Motiv zu verstärken. Damit geht Hand in Hand ein bewusstes Zurückziehen der Aufmerksamkeit von dem entgegengesetzten Motiv, ein bewusstes Unterbinden der Assoziationstätigkeit, die in dieser Richtung liegt, bis schliesslich jenes erstere Motiv so sehr in den Vordergrund des Bewusstseins gehoben wird, dass es den Willen bestimmt. Freilich kann ebenso die Aufmerksamkeit auf das entgegengesetzte Motiv gerichtet werden, wodurch dann bei diesem derselbe Vorgang stattfindet. Darauf beruht es wohl auch, dass wir bisweilen unter dem Eindrucke stehen, dass wir im Anfange den Willen nach der guten Seite hin noch hätten bestimmen können, dass wir dann im weitern Verlaufe der Entwickelung des Willensaktes diese Freiheit nicht mehr gehabt. Ich glaube, es ist dies nicht nur Selbsttäuschung.

Man muss dabei bedenken, dass im allgemeinen bei dem Kampfe der Motive nicht eines von vornherein das Übergewicht hat, wenigstens bei noch nicht völlig ausgeprägter sittlicher Entwickelung, sondern dass ein Oscillieren stattfindet. Ich behaupte also, dass wir die Aufmerksamkeit bei einem Bewusstseinsinhalt festhalten können und dadurch die Bewusstseinsvorgänge beeinflussen, dass wir also auch durch die Art, wie wir die Aufmerksamkeit auf die verschiedenen Motive verteilen, diese bald verstärken, bald schwächen, ja ganz zurückdrängen können; das aber heisst doch wohl nichts anderes, als dass wir die Freiheit des Willens haben. (Schluss folgt.)

Beiträge zur Textkritik der Kr. d. r. V.

Von **Ludwig Goldschmidt.**

I. Eine Stelle der Vernunftkritik.

Wir haben verschiedentlich die völlige Ratlosigkeit der Kantphilologie gegenüber dem Texte der Kritik d. r. V. zu beurteilen gehabt; hier wollen wir mit einem einfachen Beispiele belegen, wie leicht und sicher ihre verständnislosen Bedenken sich aufheben lassen.

In der Kritik (1. Aufl., S. 223, 2. Aufl., S. 270) finden sich folgende Worte:

„Aber ich lasse alles vorbei, dessen Möglichkeit aus der Wirklichkeit in der Erfahrung kann abgenommen werden, und erwäge hier nur die Möglichkeit der Dinge durch Begriffe a priori, von denen ich fortfahre, zu behaupten, dass sie niemals aus solchen Begriffen für sich allein, sondern jederzeit nur als formale und objektive Bedingungen einer Erfahrung überhaupt stattfinden können."

Hier haben nach Erdmanns „Beiträgen zur Geschichte und Revision des Textes von Kants Kritik d. r. V." Hartenstein, Erdmann und Max Müller verbessert, „dass sie niemals

als solche Begriffe . . .“ ERDMANN fügt dem in einer Anmerkung hinzu:

„Der Satz ist sinnlos. Die Änderung H.s führt nur zu einem neuen Widersinn; denn die Begriffe a priori, welche hier in Frage stehen, finden als solche durchaus für sich allein statt, sofern sie wie von aller Erfahrung, so auch von aller Sinnlichkeit unabhängig sind. Allem Anscheine nach wollte KANT sagen: von der (welcher Möglichkeit der Dinge) ich fortfahre, zu behaupten, dass sie niemals aus solchen Begriffen für sich allein erkannt werden könne (268, 7 u. f.), sondern dass jene Begriffe a priori jederzeit nur als . . . . . Oder auch: „von der ich fortfahre, zu behaupten, dass sie niemals aus solchen Begriffen für sich allein, sondern jederzeit nur aus ihnen als formalen und objektiven Bedingungen . . . überhaupt erkannt werden könne.“

Inzwischen habe ich nun in der Altpreussischen Monatsschrift behauptet, dass KANT an jener völlig zweifellosen Stelle genau hat sagen wollen — was er eben gesagt hat. ERDMANN beweist durch seine Bemerkung zur Evidenz, dass ihm die Kantische Aufgabe in der Kritik und die hier vorgenommenen Untersuchungen völlig fremd geblieben sind.

In der neuen Ausgabe der Akademie sagt ERDMANN trotz meiner Ausführungen, die ihn doch wenigstens hätten stutzig machen können: „Der Sinn wird durch HARTENSTEINS Änderung als solche Begriffe nicht gebessert. KANT hat anscheinend sagen wollen, entweder von der (welcher Möglichkeit der Dinge) ich fortfahre, zu behaupten, dass sie niemals aus solchen Begriffen für sich allein erkannt werden könne (245, 2 ff.) sondern, dass jene Begriffe a priori jederzeit — oder: von denen ich — allein, sondern jederzeit nur aus ihnen als formalen und objektiven Bedingungen — überhaupt erkannt werden können.“

Nun ist doch das Nächstliegende immer, dass man den Text daraufhin prüft, was er bedeuten soll, wie er vorliegt und wenn man sich belehren lassen wollte, so hätte das auch entdeckt werden können. KANT behandelt an jener Stelle das erste „Postulat des empirischen Denkens überhaupt“. Das lautet:

„Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung (der Anschauung und den Begriffen nach) übereinkommt, ist möglich“ (d. h. es kann stattfinden). In dem beanstandeten Satze sagt KANT nun negativ genau dasselbe, was in diesem Postulat der

Möglichkeit zum Ausdruck kommt. Er sagt dem Sinne nach: Ich „erwäge hier nur die Möglichkeit der Dinge durch Begriffe a priori und fahre fort, von diesen Dingen zu behaupten, dass sie niemals aus solchen Begriffen für sich allein, sondern jederzeit nur als formale und objektive Bedingungen einer Erfahrung überhaupt stattfinden können, d. h. dass sie nur möglich sind, wenn sie (die Dinge) mit den Bedingungen der Erfahrung übereinkommen." In der Tat kann kein Ding aus blossen Begriffen a priori „stattfinden" oder „möglich sein" und eben deshalb kann auch kein Ding aus blossen Begriffen a priori erkannt werden. Dies behauptet die Kritik d. r. V. von allen Dingen, die man aus Begriffen a priori für sich allein jemals hat stattfinden lassen oder für möglich erklärt hat.

Auch darauf hatte ich in der Altpreuss. Monatsschrift aufmerksam gemacht, dass die unmittelbar folgenden Ausführungen ein Beispiel für die beanstandete Stelle geben. Es scheine so, als ob ein „Triangel" aus seinem Begriffe an sich selbst könne erkannt werden, weil er gänzlich a priori konstruierbar ist. Es scheint also, als ob ein Triangel aus seinem blossen Begriffe „für sich allein" möglich sei oder „stattfinde". Weil aber das Dreieck auf diese Weise nur die Form von einem Gegenstande ist, so würde es doch immer nur ein Produkt der Einbildung, die Möglichkeit des Gegenstandes also noch zweifelhaft bleiben, wenn nicht noch etwas mehr erfordert würde: nämlich dass eine solche Figur, unter lauter Bedingungen, auf denen alle Gegenstände der Erfahrung beruhen, gedacht sei. Dies Beispiel zeigt also, wie ein Ding nicht aus einem blossen Begriffe stattfinden kann und dass es nur „als formale und objektive Bedingung einer Erfahrung" ein mögliches Ding ist. „Dass nun der Raum eine formale Bedingung a priori von äusseren Erfahrungen ist, dass eben dieselbe bildende Synthesis, wodurch wir in der Einbildungskraft einen Triangel konstruieren, mit derjenigen gänzlich einerlei sei, welche wir in der Apprehension einer Erscheinung ausüben, um uns davon einen Erfahrungsbegriff zu machen, das ist es allein, was mit diesem Begriffe die Vorstellung von der Möglichkeit eines solchen Dinges verknüpft." Also nochmals: Dinge sind niemals aus Begriffen a priori, sondern, wo sie a priori stattfinden, weil sie konstruiert werden können, nur als formale und objektive Bedingungen einer Erfahrung möglich.

Der Text ist nicht allein ohne den mindesten Zweifel richtig, sondern der Zweifel beweist auch, dass niemals mit den Worten ein vernünftiger Sinn verbunden worden ist. —

Wir knüpfen hieran eine kurze Bemerkung. Es kann unmöglich verlangt werden, dass wir den ganzen Schutt aufräumen, den die Kantphilologie allmählich aufgehäuft hat. Aber man ist dann noch nicht bei KANT, wenn der Nonsens dieser fruchtlosen Anstrengungen eingesehen worden ist. Ausserhalb dieser „Philologie" findet sich dasselbe Missverstehen. Wir wollen ein Beispiel dafür geben. Vor uns liegt ein Aufsatz von COHEN aus dem Jahre 1887 aus den Philosophischen Monatsheften XXIV. Darin heisst es wörtlich: „Die Grösse ist keine Anschauung und auch kein blosser Begriff, sondern ein Grundsatz; das will sagen: sie besteht in Verbindung von Anschauung und Begriff". Aus diesem Citat allein ist zu folgern, dass der Autor KANTS Kategorienlehre unmöglich verstanden haben kann. Grösse ist und bleibt ein reiner Verstandesbegriff, nicht anders wie jede Kategorie; es wird auch aus dem Begriff kein Grundsatz, wenn Prinzipien der Anwendung der Verstandesbegriffe wiederum nur in Sätzen ausgesprochen werden können, die sich wie jene Begriffe nur in möglicher Erfahrung realisieren lassen. Angesichts solcher Lehren von seiten eines Vertreters Kantischer Philosophie kann sich niemand wundern, wenn der Streit um Hirngespinste kein Ende nimmt. Bis in die neueste Zeit sind Phantasiegebilde für eine völlig eindeutige Erkennislehre gegeben worden, deren *Fragen* sowenig wie ihre *Beantwortung* den Schriftstellern geläufig sind. Wie wäre es sonst möglich, irgendwo zu lesen, dass „Grösse ein Grundsatz sei" und dass ein „Grundsatz in der Verbindung von Anschauung und Begriff bestehe". Das sind ja völlige sinnlose Äusserungen, mit denen KANT nichts gemein hat.

II. Eine Textveränderung der Akademie-Ausgabe.

Wie bekannt, modifiziert KANT die in der allgemeinen Logik hergebrachte Aufzählung der Urteilsformen in einigen, „obgleich nicht wesentlichen Stücken" mit Rücksicht auf wirkliche Unterschiede, die von der transcendentalen Logik zu erörtern sind. Diese, so sagt er z. B. S. 97, müsse *unendliche* Urteile von *bejahendem* noch unterscheiden, wenngleich sie in der allgemeinen Logik kein besonderes Glied der Einteilung ausmachen.

Die allgemeine Logik abstrahiere von allem Inhalte des Prädikats. Für sie sei es gleich, ob das Prädikat des Urteils bejahend oder verneinend sei, sie zähle unendliche Urteile bei den bejahenden mit, wozu sie auch ein unzweifelhaftes Recht habe, da sie nur auf die logische Form sehe. Die transcendentale Logik hingegen betrachte das Urteil auch „nach dem Werte oder Inhalte dieser logischen Bejahung vermittelst eines bloss verneinenden Prädikats und was diese in Ansehung des gesamten Erkenntnisses für einen Gewinn verschaffe". In den folgenden Worten des Textes verbirgt sich nun eine kleine Schwierigkeit, die allem Anscheine nach niemals aufgelöst worden ist. Die Redaktion der akademischen Ausgabe bringt aber im Text eine Veränderung, die ihn verschlimmert und den Leser in Verwirrung versetzt. Es zeigt sich bei dieser Gelegenheit wieder, dass es unmöglich ist, ohne genaue Kenntnis der Logik irgend eine Veränderung vorzunehmen. —

Dem Schreiber dieser Zeilen ist vor einer Reihe von Jahren der Vorwurf gemacht worden, dass er mit seiner Logik noch bei Immanuel Kant stehe. Da will ich bei diesem Anlass gern bekennen, dass ich den lebhaftesten Wunsch habe, es möchte dieser Vorwurf begründet sein. Denn wir haben auch in dieser Disziplin, wie es angesichts der Lehrbücher nicht anders möglich ist, keinen Fortschritt, sondern Rückschritte gemacht. Was hat es nun mit jenem Unterschiede der bejahenden und unendlichen Urteile auf sich? Wir wollen zu dem Ende einfach einen Passus aus einer vorkantischen Vernunftlehre zitieren: „Die Sätze verbinden entweder die Hauptsache mit der Nebensache, und alsdann sind sie bejahende Sätze; als z. E. der Mond ist bewohnt. Oder sie trennen eins von dem anderen, vermöge des Wörtchens Nicht, und alsdann heissen sie verneinende Sätze; als wenn ich sage: die Erde steht nicht stille. Hieraus ersieht man, dass die Verneinung Nicht in einem Satze, die verknüpfende Kraft des Verbindungsworts Ist aufheben und vernichten muss. Und also sind nicht eben alle Sätze verneinend, darin ein Nicht vorkommt. Wenn nämlich dasselbe zum Subjekte, oder zum Prädikate gehöret, so bleibt der Satz bejahend z. E.: Die Seele des Menschen ist nicht sterblich; das heisst: die Seele ist ein unsterbliches oder ewigdauerndes Wesen."

Wir wählen diese Stelle, weil aus ihr hervorgeht, dass man

die „Propositio infinita“ erkannte, auch wenn das Prädikat „nicht sterblich“ getrennt geschrieben wurde. Es liegt auf der Hand, dass der Satz, „die Seele ist nicht sterblich“, je nach der Absicht des Urteilenden auch der logischen Form nach wie als verneinendes, so als unendliches Urteil angesehen werden kann. Wenn mich jemand fragt: Ist die Seele sterblich? und ich antworte: Nein, die Seele ist nicht sterblich, so ist das Urteil ein verneinendes. Wenn aber ein Lehrbuch der Metaphysik, das den Begriff der Seele bestimmen möchte, den Satz ausspricht: „die Seele ist nicht sterblich“, so liegt auf der Hand, dass es sich hierbei nicht um eine Aufhebung der Copula ist, sondern um ein verneinendes Prädikat handelt, wie auch in obigem Beispiel erläutert wird.

Und nun wollen wir wieder zum Kantischen Texte zurückkehren. Dort heisst es als Fortsetzung der oben entwickelten Gedanken: „Hätte ich von der Seele gesagt, sie ist nicht sterblich, so hätte ich durch ein verneinendes Urteil wenigstens einen Irrtum abgehalten. Nun habe ich durch den Satz: die Seele ist nicht sterblich, zwar der logischen Form nach wirklich bejahet, indem ich die Seele in den unbeschränkten Umfang der nichtsterbenden Wesen setze.“

Wir wollen diese Äusserung interpretieren, und zwar unter der Voraussetzung, dass der Text richtig ist. Kant würde mit diesen Worten nur folgenden Gedanken ausdrücken können: „Hätte ich von der Seele gesagt, sie ist nicht sterblich, so hätte ich, wofern ich nur ein verneinendes Urteil aussprechen wollte, wenigstens einen Irrtum abgehalten. Das aber war nicht meine Absicht. Nun habe ich durch den Satz: die Seele ist nicht sterblich zwar der logischen Form nach wirklich bejahet, indem ich die Seele in den unbeschränkten Umfang der nichtsterbenden Wesen setze.“ Und nun fährt er fort, zu zeigen, dass trotz dieser logischen Bejahung nur eine Beschränkung der unendlichen Sphäre möglicher Wesen beabsichtigt und bewirkt sei, so dass trotz der Einteilung der Lógiker, die nur bejahende und verneinende Urteile aufzuzählen brauchen, die hierdurch (durch Einschränkung) ausgeübte Funktion des Verstandes in dem Felde seiner reinen Erkenntnis a priori wichtig sein könne. Wie bekannt, lässt er dem unendlichen Urteil die Kategorie der Limitation, die, wie das Urteil Bejahung mit einem verneinenden Prädikat, Realität mit Negation verbindet, entsprechen.

Vielleicht achtet der Leser auf den Unterschied, den KANT hier zwischen Urteil und Satz macht. Der Satz lautet in der Sprache beide Male übereinstimmend, das Urteil könnte aber denkbarerweise verschieden beabsichtigt sein. „Wie viel man," sagt ein KANT sehr wohl bekannter Logiker seiner Zeit, „zur Copula rechnen solle, das kommt in jedem Falle auf die Willkür und den Zweck des Denkenden an."

Nach diesen Ausführungen wird jedermann einsehen müssen, dass die Korrektur der akademischen Ausgabe „die Seele ist nichtsterblich" nicht bloss unberechtigt, sondern auch irreführend ist.

Es versteht sich von selbst, dass die Textkritik bei schwierigen Stellen zunächst fragen muss: Welcher Gedanke kann dem Texte, wie er vorliegt, innewohnen? In dem behandelten Falle aber lässt sich sehr wohl ein Zweifel an der Korrektheit des Textes rechtfertigen, und wir wollen zeigen, wie eine Korrektur ihn vollständig zu ebnen vermöchte. KANT will an jener Stelle den Wert oder Inhalt der logischen Bejahung vermittelst eines bloss verneinenden Prädikats feststellen. Er würde also haben schreiben können, wo er von allgemeinen Erörterungen zu einem Beispiel übergeht: „Hätte ich von der Seele gesagt, sie ist nicht sterblich, so hätte ich durch ein verneinendes Prädikat [oder Merkmal anstatt: Urteil] wenigstens einen Irrtum abgehalten." Und nun fährt KANT fort, auseinanderzusetzen, was darüber hinaus durch jenen Satz mit seinem verneinenden Prädikat, d. h. was mit dem unendlichen Urteil in Ansehung des Inhalts der Erkenntnis geleistet wird.

Für diese Konjektur spricht folgendes. Man kann nämlich mit Recht fragen: Wie kam KANT dazu, unvermittelt vom verneinenden Urteil zu sprechen, da er doch nach der Einführung vom unendlichen reden will? Die Stelle wird durch die Veränderung wesentlich gebessert, indessen gibt der Text, wie er vorliegt, ebenfalls einen guten Sinn. Die Veränderung der akademischen Ausgabe aber ist ebenso unzutreffend, wie die VORLÄNDERS, der zweimal nichtsterblich druckt. Das letztere würde überhaupt nur dann einen Sinn geben, wenn die von uns an zweiter Stelle erörterte Korrektur zugleich bewirkt wäre. — Was ferner die Möglichkeit dieser Korrektur angeht, so ist klar, dass man von verneinenden Urteilen sowohl als von verneinenden Merk-

malen sagen kann, dass durch sie unter Umständen wenigstens ein Irrtum abgehalten werden kann.

In demselben Abschnitt der Kritik gibt die Redaktion der akademischen Ausgaben noch zu weiteren Ausstellungen Anlass. Dieser Abschnitt fängt mit den Worten an: „Ebenso müssen in einer transcendentalen Logik unendliche Urteile von bejahenden noch unterschieden werden, wenn sie gleich in der allgemeinen Logik jenen mit Recht beigezählt sind und kein besonderes Glied der Einteilung ausmachen.“ Hier hätte man mit Recht das jenen durch das Wort diesen ersetzen können, jedenfalls wäre ein Hinweis am Platze gewesen, dass Kant das jenen auf bejahende Urteile bezogen wissen will.

Von minderem Belang ist, dass die akademische Ausgabe das Wort „Nichtsterbende“ (S. 97 Z. 6 v. u.) nach der ersten Ausgabe wieder in „Nichtsterbliche“ verwandelt. Es ist ebenso möglich, dass Kant diese Veränderung selbst vorgenommen hat, als es geradezu wahrscheinlich ist, dass Kant S. 98 der zweiten Auflage Z. 1 die Worte der ersten Auflage „in den übrigen Raum ihres Umfangs“ umstellt: „in dem übrigen Umfang ihres Raumes“. Auch in diesem Falle hat die akademische Ausgabe völlig willkürlich den Text der ersten Auflage wiederhergestellt.

Wir haben uns bei dieser Notiz auf einen kleinen Abschnitt der Kritik beschränkt, der eine Seite des Buches um weniges überschreitet. Von wohlmeinender Seite war uns der Vorhalt gemacht, dass in unserer besonders erschienenen Schrift[1]) über die akademische Ausgabe nicht vollständige Arbeit geliefert worden sei. Aus den hier vorliegenden Bemerkungen aber lässt sich schliessen, wie umfangreich eine solche vollständige Kritik hätte werden müssen.

---

[1]) Kants „Privatmeinungen“ über das Jenseits und Die Kant-Ausgabe der Königl. preuss. Akademie der Wissenschaften. Gotha 1905.

H. Taines Philosophie der Kunst.

Von **Dr. H. Th. Lindemann.**

Taines Philosophie der Kunst beginnt mit einer kurzen einleitenden Darlegung der in einer Geschichte der Kunst und weiterhin auch in einer Philosophie der Kunst einzuschlagenden Methode. „Der Ausgangspunkt dieser Methode", sagt Taine, „besteht darin, zu erkennen, dass ein Kunstwerk nicht isoliert ist, folglich das Ganze zu suchen, wovon es abhängt." Und da findet Taine: 1. Gehört das einzelne Kunstwerk zu dem Ganzen, was der Künstler geschaffen hat. 2. Steht der Künstler nie allein, er ist Glied einer Familie von Künstlern, die ihn umgeben. 3. Diese Familie von Künstlern, und das ist die Hauptsache, ist eingefasst von einem noch grösseren Ganzen, der umgebenden Welt. Um also „ein Kunstwerk, einen Künstler, eine Gruppe von Künstlern zu verstehen, muss man sich mit Genauigkeit den allgemeinen Geistes- und Sittenzustand der Zeit, welcher sie angehören, vergegenwärtigen." Wie die Pflanze von der Zone, der physischen Temperatur abhängt, so erklärt sich das Kunstwerk aus seinem Milieu, aus der geistigen Temperatur. Hat man nun durch das Studium der Umgebung die verschiedenen Geisteszustände gefunden, welche Entstehung, Entwickelung, Blüte, Verschiedenheiten, Niedergang der Kunst herbeiführen, hat man diese Untersuchung durch die verschiedenen Jahrhunderte, in den verschiedenen Ländern und für die verschiedenen Kunstarten ausgeführt; und ist man auf diese Weise dazu gelangt, „die Natur jeder Kunst zu definieren und die Existenzbedingungen jeder Kunst festzustellen, so hat man damit eine vollkommene Erklärung der schönen Künste und der Kunst im allgemeinen, d. h. eine Philosophie der schönen Künste; das ist das, was man Ästhetik nennt." Seine Ästhetik, sagt Taine weiter, soll nicht dogmatisch sein, wie die „alte" Ästhetik, welche freisprach, verdammte, ermahnte und leitete; seine Ästhetik konstatiert nur und erklärt nur, weiter nichts, oder, wie es auch heisst, sie gibt keine Vorschriften, sondern erklärt Gesetze. Hier schon müssen wir einige Einwände erheben. Die Umgebung soll Taine über alles Aufschluss geben, was für Geschichte und Philosophie der Kunst in Frage kommt. Es muss zugegeben werden, dass das Milieu für die geschicht-

liche Erkenntnis ein wichtiges Moment bildet, wie man aber aus dem Studium der Umgebung zu einer Philosophie der Kunst gelangen, ja auch nur das Kunstwerk definieren soll, ist nicht einzusehen. Ferner befindet sich TAINE in einer Selbsttäuschung, wenn er sagt, dass seine Ästhetik nur erklärt. Gesetze erklärt sie; aber wenn sie etwas als Gesetz ausspricht, liegt darin nicht eine Vorschrift? Wenn anders sie Wissenschaft sein soll, muss sie induktiv und deduktiv zugleich sein.

Nach den methodischen Vorbemerkungen beginnt TAINE den ersten Teil seiner Philosophie der Kunst. Er handelt von der Natur des Kunstwerkes. Was ist Kunst, und worin besteht ihre Natur? Natürlich kann TAINE nicht aus dem Milieu die Kunst definieren. Um nun aber wenigstens äusserlich nicht mit seiner Methode in Widerspruch zu geraten, hilft er sich in folgender Weise. Aus dem Studium der Umgebung ergeben sich Tatsachen und Gesetze. Die Tatsachen, auf die es hier ankommt, sind nun die in den Museen und Bibliotheken nach Familien rangierten Kunstwerke. Wie man nun durch Analyse eines Herbariums zu dem Begriff der Pflanze gelangen kann, so erhält man durch die Analyse der in den Museen und Bibliotheken aufgespeicherten Kunstwerke den Begriff der Kunst. Von den fünf grossen Künsten: Dichtkunst, Skulptur, Malerei, Architektur und Musik lässt TAINE Architektur und Musik zunächst für die Untersuchung der Natur des Kunstwerkes unberücksichtigt.

Dichtkunst, Skulptur und Malerei haben nun auf den ersten Blick alle einen gemeinsamen Zug: sie sind „Künste der Nachahmung". Das lehrt uns die Betrachtung der Kunstwerke unmittelbar; das lehren uns die Künste und Schulen, welche niedergehen, sobald die Künstler aufhören, das lebende Modell zu studieren. Hieraus könnte man folgern, Gegenstand der Kunst wäre vollständige und genaue Nachahmung. Wäre das der Fall, so wären die genauesten Nachahmungen die höchsten Kunstwerke. Natürlich sind sie das nicht, was uns die Erfahrung lehrt. Also ahmt die Kunst irgend etwas an einem Modell nach, aber nicht alles. Was ist dieses etwas? Die Beziehungen und die wechselseitigen Abhängigkeiten der Teile. Diese nennt TAINE auch die Logik eines Gegenstandes, und zwar kann diese Logik eine innere, bei einem Charakter, oder eine äussere, bei einem Körper, sein. Mit dieser Logik meint er nun nichts anderes, als dass die Körper

und Charaktere den in der Wirklichkeit bestehenden Verhältnissen entsprechen müssen. Dadurch, dass die Logik einer Sache wiedergegeben wird, steht die Kunst schon höher als die mechanische Nachahmung, dadurch wird sie eine Sache der geistigen Tätigkeit, der „intelligence". Aber auch die Reproduktion der Beziehungen der Teile genügt noch nicht zur Schaffung eines Kunstwerkes, „denn die grössten Schulen sind gerade die, welche die wirklichen Beziehungen am meisten verändern". Also: die Logik der Beziehungen ahmt man nach, die Beziehungen selbst ändert man, wie z. B. besonders MICHEL ANGELO, RUBENS zeigen. Diese Beispiele lassen erkennen, dass der Künstler, indem er die Beziehungen der Teile modifiziert, dieses in demselben Sinne tut, mit Absicht, um auf diese Weise einen gewissen wesentlichen Charakter des Objektes und folglich die hauptsächliche Idee, die er sich davon bildet, sinnenfällig zu machen. „Dieser Charakter ist das, was die Philosophen das Wesen der Dinge nennen; und deswegen sagen sie, dass die Kunst den Zweck hat, das Wesen der Dinge zu offenbaren. Wir werden das Wort ‚Wesen' (essence), welches ein technischer Ausdruck ist, beiseite lassen . . . ." Wir sehen, es fehlt nicht viel, und wir sind bei den Ideen PLATOS angelangt. Ein wesentlicher Charakter ist nun eine solche Eigenschaft, von der alle anderen, oder wenigstens viele anderen nach festem Zusammenhang herkommen. Der wesentliche Charakter eines Löwen ist, dass er zu den grossen Fleischfressern gehört, der wesentliche Charakter der Niederlande ist, dass sie aus Schwemmland bestehen. Um nun einen wesentlichen Charakter möglichst zum Beherrscher zu machen, deshalb beschneidet der Künstler die Züge, welche ihn verbergen, wählt die, welche ihn offenbar machen, verbessert die, in denen er verändert ist, stellt die wieder her, in denen er aufgehoben ist. Auch das Wesen des Künstlers entspricht dieser Definition. Ein Charakter des Objekts macht einen starken und reinen Eindruck auf ihn; seine ganze Denk- und Nervenmaschine erhält durch die Gegenwirkung eine Erschütterung, und unwillkürlich drückt er seinen inneren Eindruck aus. Nun hat TAINE alles für seine Definition der Kunstwerke gewonnen. Das Resultat zusammenfassend, sagt er: „Das Kunstwerk hat zum Zweck, irgend einen wesentlichen oder hervorspringenden Charakter darzustellen, folglich eine bedeutende Idee, klarer und vollkommener als es die wirklichen Gegenstände tun.

Es gelangt dazu durch ein Ganzes verbundener Teile, deren Beziehungen es systematisch modifiziert. In den drei Künsten der Nachahmung, Skulptur, Malerei und Dichtkunst entspricht dieses Ganze wirklichen Gegenständen."

Wenn wir uns nun zunächst nicht damit aufhalten, was wir in Taines Definition vermissen, sondern das Vorliegende betrachten, so sehen wir leicht ein, zu welcher unheilvollen Konsequenz seine Definition führt. Die Forderung, das Wesentliche, die Idee in der Kunst möglichst zum Beherrscher zu machen, lässt sich nämlich, ohne ihr grossen Zwang anzutun, als eine Unterdrückung des Individuellen und als eine Bevorzugung fleischloser Typen auslegen. Diese Folgerung hat der Franzose Eug. Véron bereits mit unerbittlicher Schärfe gezogen[1]). Er bemerkt, dass, wenn es die Aufgabe der Kunst wäre, das Wesen der Dinge, ihre einzige und beherrschende Qualität zu enthüllen, die grössten Künstler diejenigen wären, denen die Aufdeckung dieses Wesens am besten gelungen wäre . . . ., und die grössten Werke diejenigen, die einander am ähnlichsten wären. Ja, man müsste in den Werken wahrer Kunst geradezu eine Identität finden, während doch in Wirklichkeit gerade das Gegenteil der Fall sei." [2])

Es fragt sich nun, wie sich die anderen Künste zu Taines Definition stellen? In dieser Frage liegt zugleich eine Erklärung für all das Schiefe, was Taine jetzt vorbringt. Denn offenbar ist seine Definition nur den drei Künsten der „Nachahmung" entnommen und muss jetzt mit den beiden übrigen Künsten, Architektur und Musik, in Einklang gebracht werden. Seine Forderung, es müsse von der aus den Kunstwerken geschöpften Erfahrung ausgegangen werden, erfüllt Taine somit selbst nur teilweise. Zunächst erfahren wir nun, dass seine Definition in zwei Teile zerfällt, von denen der eine wesentlich, der andere nebensächlich (accessoire) ist. „In jeder Kunst muss ein Ganzes verknüpfter Teile vorhanden sein, welche der Künstler derart ändert, dass er einen Charakter ausdrückt; aber es ist nicht nötig, dass dieses Ganze wirklichen Objekten entspricht, es genügt, dass es existiert."

---

[1]) Eug. Véron, L'esthétique, 2. Auflage, Paris 1883.

[2]) Zitiert nach Benedetto Croce „Ästhetik als Wissenschaft des Ausdrucks", Teil II, Geschichte der Ästhetik, S. 397—398. Daselbst auch weitere Bemerkungen über Véron. Leipzig, E. A. Seemann, 1905. Deutsch von Karl Federn.

Hier sind wir mitten in der Deduktion, jedoch in einer unzulässigen. Denn woher, fragen wir, wissen wir das? Unsere Definition, die doch ganz allein von wirklichen Objekten ausgegangen ist, kann uns das doch unmöglich lehren. Weiter heisst es dann: „Also wenn man einem Ganzen verbundener Teile begegnen kann, die nicht wirklichen Objekten nachgeahmt sind, so wird es Künste geben, die nicht die Nachahmung zum Ausgangspunkt haben." Diese Schlussfolgerung schliesst aus einer Definition, welche drei Kunstarten entnommen ist, auf das Vorhandensein von anderen Kunstarten.

Sehen wir nun von diesem Übergang zur Architektur und Musik durch eine zwangsmässige Erweiterung der vorher gegebenen Definition ab, dann fragt es sich weiter: wie passt nun diese, solchergestalt erweiterte Definition auf die Architektur und Musik? Die Beziehungen, auf die sich diese Künste aufbauen, sind für Taine mathematische Beziehungen. Diese können einmal durch den Gesichtssinn perzipiert werden; das geschieht bei der Architektur. Geometrische Formen, einfache, durchs Auge leicht ergreifbare Proportionen und symmetrische Beziehungen machen nun das Ganze verbundener Teile aus, worauf sich die Architektur aufbaut. Der Architekt hat diesen oder jenen herrschenden Charakter, z. B. die Heiterkeit, Einfachheit, Kraft erfasst und nun wählt und kombiniert er diese Grössen, um den Charakter auszudrücken. Hier macht sich nun ganz besonders ein anderer Mangel der Definition Taines bemerkbar, nämlich die gänzliche Ausserachtlassung der ästhetischen Anschauung. Dieser Fehler, dessen Beleuchtung wir uns bis hierher aufgespart haben, hatte sich noch nicht so augenfällig gerächt bei der Definition der drei „nachahmenden" Künste. Die wirklichen Objekte, die den Gegenstand (besser: Ausgangspunkt) dieser drei Künste bilden, erregen unter Umständen unmittelbar unser ästhetisches Interesse, aber bei der Architektur sind uns die Objekte und ihre Formverhältnisse an sich gleichgültig. Wie können diese nun Kunstwerke werden? Wie kann der Architekt durch sie ästhetisch wirken? Die Architekturformen sind die physischen Objektivierungen der durch innere Anschauung aus Eindrücken gewonnenen Ausdrücke des Architekturkünstlers. Die Architekturformen sind seine äussere ästhetische Sprache. Zuerst also, und so ist es bei jeder Kunst, formt sich der Künstler in seine Anschauung aus einem äusseren

Eindruck einen Ausdruck, ein Ideal. Hier liegt der Kardinalpunkt des ästhetischen Vorganges. Dann erst erfolgt, worauf TAINE das Gewicht legt; dann erst geht der Künstler daran, einen Gegenstand, ein Modell seinen Zwecken gemäss umzugestalten. Denn, wie CROCE sagt, „der Künstler macht keinen Pinselstrich, den er nicht vorher in seiner Phantasie gesehen".[1]) Und warum sind die architektonischen, ebenso wie die plastischen, malerischen und dichterischen Schöpfungen für uns Kunstwerke? Sie erregen Eindrücke in uns, die wir in der Anschauung, in der anschaulichen, phantasiemässigen (im Gegensatz zur logischen) Erkenntnis zu inneren ästhetischen Ausdrücken fortbilden. In TAINES Ausführungen bleibt gänzlich unverständlich, wieso die Architektur zur Kunst gehört. Die mathematischen Beziehungen werden direkt gleich der Summe der für die Ästhetik in Betracht kommenden Architekturformen gesetzt. Aber ihre ästhetische Bedeutung erhalten diese Formen erst dadurch, dass wir mittels der Anschauung, mittels der schöpferischen Phantasie Inhalte in sie hineinlegen, d. h. sie in uns zu einem Ausdruck weiterformen. Erst diese Vorgänge sind ästhetisch und präzisieren das, was sowohl bei den drei Künsten der „Nachahmung", wie TAINE sie oberflächlich genug nennt, wie bei jeder Kunst die ästhetische Tätigkeit ausmacht.

Wir kommen zur Musik, diesem Prüfstein der Ästhetiker. Die mathematischen Beziehungen der Musik nun, welche durch das Gehör perzipiert werden, sind für TAINE die Schnelligkeiten der Schwingungen eines Tones. Da diese Schwingungen Grössen sind, können sie auch ein Ganzes nach mathematischen Gesetzen verbundener Teile bilden. 1. Stellt die Gleichheit der Schwingungsgeschwindigkeiten eines musikalischen Tones eine mathematische Beziehung für die Schwingungen her. 2. Haben mehrere

[1]) Bei dieser und allen weiteren Stellungnahmen zu den ästhetischen Problemen schliessen wir uns eng an Croces Ästhetik (a. a. O.) an, besonders an Teil I: „Die Ästhetik als Wissenschaft des Ausdrucks und allgemeine Linguistik". 145 S. Croces Ästhetik ist unseres Erachtens eine geniale und ungemein glückliche Schöpfung, da sie eine überraschende Fülle von Licht in die verwickeltesten ästhetischen Probleme bringt. — Unter Eindrücken als Ausgangspunkten des inneren Ausdruckes haben wir natürlich nicht organische, sondern, wie Croce sie nennt, geistig-organische Eindrücke, d. h. solche, welche von geistigen Vorgängen begleitet sind, zu verstehen. Ästh., Teil I, S. 73—74.

Töne eine mathematische Beziehung untereinander, indem der eine von zwei Tönen, zwei-, drei- oder viermal schneller schwingt als der erste. Wenn man nun in der Architektur wenigstens von sinnenfälligen mathematischen Beziehungen sprechen kann, welche den Ausgangspunkt für die ästhetische Betrachtungsweise bilden, ist es für die Musik als Kunst ganz und gar gleichgültig, dass die Töne auf mathematischen Schwingungen beruhen, Schwingungen, die bei denselben Tönen gleich sind und bei den verschiedenen Tönen durch das Verhältnis der ganzen Zahlen sich unterscheiden. Selber fühlend, dass das Ganze nach mathematischen Gesetzen verbundener Teile das Wesen der Musik noch nicht erklärt, abstrahiert Taine nunmehr von dem mathematischen Charakter der Töne und stützt sich lediglich darauf, dass in der Musik verbundene Teile vorkommen, womit er nunmehr plötzlich nicht mehr die Schwingungen meint. „Die successiv verbundenen Töne ergeben die Melodie, die gleichzeitig verbundenen die Harmonie.“ Hier, bei den successiv verbundenen Tönen, d. h. dem Rhythmus, wäre der Ort gewesen, von mathematischen Beziehungen zu reden. Denn diese und nur diese Beziehungen erregen einen ästhetischen Eindruck in uns. Sie sind demnach bei der Beurteilung der Musik als Kunstgattung unentbehrlich, während die mathematischen Beziehungen der Tonschwingungen nur den Physiker interessieren. Nachdem Taine sich mit Hilfe seiner Definition so weit mühsam durchgequält hat, steht er immer noch vor der Frage, welches ist die Natur der Musik als Kunstgattung? Hier endlich entschliesst sich Taine, seine Definition für einen Augenblick aufzugeben und ohne Umschweife etwas für die Beantwortung dieser Frage ungemein Wichtiges zu sagen. Es lautet: Die Musik hat ein zweites Prinzip; der Ton drückt, analog dem Schrei, die Affekte, die Leidenschaften, die Gärungen und Erregungen des lebenden Wesens bis in die feinsten Nuancen direkt aus. Nur Affekte? Nur Leidenschaften? Nein, das gesamte Reich der Eindrücke kann für das musikalische Genie wie für jedes andere Gegenstand der ästhetischen Anschauung sein. Sie alle kann es innerlich, und, wenn es will, auch äusserlich (durch das physische Mittel der Töne) musikalisch ausdrücken. Es ist nun interessant zu sehen, wie Taine, sogleich nachdem er die Ausdrucksfähigkeit der Töne erwähnt hat, wieder in seine Definition schlüpft. Und zwar kommt abermals der Stelzfuss der

verbundenen Teile zum Vorschein. Die Affekte nennt Taine geistige Verbindungen, aus denen und den mathematischen der Künstler nach Belieben wählen kann, um einen bedeutenden Charakter darzustellen! Hiernach gibt es für Taine sogar zwei Sorten von Musik: Die ausdrucksvolle, diejenige Glucks und der Deutschen, welche auf den geistigen Verbindungen beruht, und im Gegensatz dazu die singende, diejenige Rossinis und der Italiener, welche demnach wohl auf den mathematischen Verbindungen beruht. Anders lässt sich wenigstens diese Einteilung nicht auffassen. Somit sind auch Taines Bemühungen, die Natur des musikalischen Kunstwerks zu definieren, abgesehen von dem Hinweis auf die Affekte, als gescheitert zu betrachten.

Nachdem Taine nunmehr die Hauptkünste durchwandert hat, schliesst er mit einer Hervorhebung der Bedeutung der Kunst für das Leben. Dadurch steht für Taine die Kunst über der Wissenschaft, dass sie die wenigen und erzeugenden Ursachen, die Grundgesetze nicht wie diese in exakten Formeln und abstrakten Ausdrücken auslöst, die der Menge unzulänglich und nur einigen besonderen Menschen verständlich sind, sondern, dass sie diese auf eine sinnenfällige Art, und nicht nur sich an die Vernunft, sondern an die Sinne und an das Herz des gewöhnlichsten Menschen wendend, darstellt. Das ist das Besondere der Kunst, dass sie zugleich etwas Höheres und etwas Populäres ist, dass sie darstellt, was das Höchste ist, und dass sie es allen darstellt. Wir sehen schon hier Taines Neigung, die Kunst praktischen und pädagogischen Zwecken dienstbar zu machen, eine Neigung, die in seiner zweiten kunstphilosophischen Schrift „Vom Ideal in der Kunst“ in einen glatten Moralismus ausartet.

Als Ganzes betrachtet ist nun Taines Definition ein Erbteil der alten Metaphysiker, insbesondere Hegels. Auch im einzelnen finden wir verschiedene Anklänge an Hegel, den Taine hier, wo er seine naturwissenschaftliche Methode einführen, wo er eine soziologische Ästhetik schaffen will, jedoch nirgends anführt. So folgt er Hegel in der Wahl des Titels „Philosophie der Kunst“, den schon Hegel, freilich nur theoretisch, dem Titel „Ästhetik“ vorgezogen hatte.[1]) Wörtlich fast spricht Hegel aus ihm in dem Räsonnement über die Nachahmung, wodurch Taine seine Defi-

[1]) Hegel, Ästhetik, Berlin 1835, Bd. I, Einleitung, S. 3.

nition gewinnt.[1]) Die Erwähnung des Gesichtssinnes (bei der Architektur) und des Gehörssinnes (bei der Musik), erinnert ebenfalls an die Metaphysiker, welche diesen Sinnen besondere ästhetische Qualitäten zuwiesen. Die beiden einzigen Äusserungen TAINES über die künstlerische Tätigkeit, welche wir oben verzeichnet haben,[2]) zeigen ferner, dass TAINE, gleich vielen Ästhetikern vor ihm — wir brauchen nur KANT zu nennen — das Wesen der künstlerischen Tätigkeit als intuitive, anschauende, in der Phantasie beruhende, Ausdruck gebende Erkenntnis, welche allein bei der künstlerischen Produktion tätig ist, nicht klar erkannt hat. Vielmehr lassen sowohl diese Äusserungen wie auch seine aus lauter Abstraktionen gewonnene Definition vermuten, dass die künstlerische Tätigkeit für ihn auf einer Art intellektueller, also logischer Erkenntnis beruht.

Die zweite Hauptfrage, welche TAINE sich in seiner Philosophie der Kunst stellt, lautet: Wie wird das Kunstwerk hervorgebracht? Beileibe nun nicht etwa durch die künstlerische Tätigkeit, sondern, wie TAINE prompt zur Antwort gibt, durch das Milieu. Jetzt, wo TAINE mit geschäftigem Eifer für seine Milieutheorie Propaganda machen kann, jetzt fühlt er sich wohl, jetzt fühlt er sich zu Hause. Jetzt ist er auch bei dem Hauptpunkte seiner Philosophie der Kunst. Schon in der Einleitung liess er es durchblicken, dass ihm die Erklärung des Kunstwerks aus der Umgebung als das Wichtigste seiner Ästhetik erschien. Die Definition der Kunst liess sich dabei leider nicht übergehen; aber sie war ihm offenbar nur ein Durchgangsstadium, das er nur widerwillig betrat und möglichst schnell hinter sich zu lassen suchte. Wir aber, die TAINES Philosophie interessierte, können ihm hier nicht mehr folgen. TAINES Milieutheorie hat nichts mit der Philosophie der Kunst zu tun. Sie gehört in eine Methodik der Geschichtschreibung, in der ihr zweifellos ein hervorragender Platz gebührt. Immerhin interessiert uns noch die Frage, wie TAINE dazu gekommen ist, hier noch von Philosophie zu sprechen? Verführt ist er dazu offenbar durch die Naturwissenschaften. Er befindet sich in dem Irrtum, dass er das Aufstellen naturwissenschaftlicher Gesetze für Philosophieren hält. Seine Soziologie aber ist keine besondere philosophische Disziplin; seine

[1]) Man vergleiche hierzu HEGELS Ästhetik, Bd. I, S. 39, 55—61, 200—214.
[2]) S. 5 und 6 [des Manuskripts].

soziologische Ästhetik ist überhaupt keine Ästhetik mehr, sondern ein willkürliches Zusammentragen und Ausbeuten individueller Tatsachen, um sie der Milieutheorie dienstbar zu machen.

Das einzige, was ausser der Definition der Kunst in Taines zweibändiger Philosophie der Kunst noch den Anspruch auf den Titel Philosophie machen kann, ist ihr letzter Abschnitt: „Vom Ideal in der Kunst". Was dazwischen liegt, sind kunsthistorische Abhandlungen.[1]) Mit dem letzten Stück „Vom Ideal in der Kunst" kehrt Taine jedoch zur Philosophie zurück und stellt die Frage: Gibt es ein höchstes Erreichbares in der Kunst, und welches ist dieses Ideal? Hier nun entfernt sich Taine bedauerlicherweise noch mehr von seinem etwas pomphaft verkündeten Liberalismus, der nicht freisprechen und verurteilen, also jedem seinen Geschmack lassen wollte. Denn: um das Ideal zu erreichen, müssen die Kunstwerke drei Forderungen erfüllen. Es gibt für sie eine dreifache Wertskala. Wieder eine Erbschaft Hegels und der Metaphysiker: die Kunstwerke werden nach dem Grade ihrer Werte klassifiziert. Die drei Forderungen Taines sind folgende: 1. der dargestellte Charakter muss ein hervorragender sein; 2. der dargestellte Charakter muss ein wohltuender sein; 3. die Wirkungen müssen zusammenstimmen. Je hervorragender, wohltuender und einheitlicher in den Wirkungen ein Kunstwerk ist, desto grösser ist sein Grad der Vollkommenheit, desto näher ist es dem Ideal.

Mit der ersten Bedingung gibt Taine uns nur eine weitere Ausführung der Forderung seiner Definition. Aus der Natur gewinnt er für den Begriff „hervorragend" zwei nähere Bedeutungen: elementar und beständig, die wechselseitig voneinander abhängen. Je elementarer ein Charakter bei einer Gruppe von Tieren und Pflanzen auftritt, desto allgemeiner zeigt er sich, desto

[1]) Die Chronologie von Taines kunstphilosophischen und kunsthistorischen Schriften ist folgende: Philosophie de l'art: 1865 (Teil I von der Natur, Teil II von der Hervorbringung des Kunstwerks); Philosophie de l'art en Italie: 1866; De l'idéal dans l'art: 1867; Phil. de l'art dans les Pays-Bas: 1868; Phil. de l'art en Grèce: 1869. Im Jahre 1881 ist dann dieses alles in zwei Bänden unter dem gemeinsamen Titel: Philosophie de l'art vereinigt worden. Dabei liess Taine die unmöglichen Titel: Phil. de l'art en Italie etc. fort, nannte die einzelnen kunsthistorischen Abhandlungen also wenigstens beim Namen, z. B.: La peinture de la renaissance en Italie, und setzte die Schrift De l'idéal dans l'art ans Ende.

widerstandsfähiger ist er gegenüber zerstörenden Einwirkungen. In diesem Sinne müssen die Kunstwerke möglichst hervorragend sein. Die beständigsten Charaktere sind in der Geschichte des Menschen wie in der Naturgeschichte die elementarsten, intimsten und allgemeinsten. Diese elementaren Mächte sind das Prinzip der Natur und zeigen uns die Verwandtschaft der Kunst mit der Wissenschaft (!). Kunst und Natur sind nach TAINE also verwandt, da in beiden elementare Charaktere vorkommen. Etwas Trivialeres kann kaum ausgesprochen werden. Denn, gibt es überhaupt irgend etwas in der Erfahrungswelt, bei dem wir nicht diese abstrahierende Reduktion auf einen elementaren Charakter vornehmen können? Was die Brauchbarkeit dieser ersten Wertskala selber anlangt, haben wir nur nötig, auf die Kritik VÉRONS hinzuweisen.

Auch das zweite Wertprinzip für die Kunstwerke darf sich beileibe nicht als ein dogmatisches geben, obgleich es im Grunde nichts anderes ist, sondern muss tant bien que mal aus der Analogie mit der Natur gewonnen werden. Es gibt eine zweite Wertskala in der Natur: „Die Charaktere ordnen sich hier, je nachdem sie uns mehr oder weniger nützlich oder schädlich sind". Oder beim Menschen: „Alle Charaktere des Willens und Verstandes, welche dem Menschen im Handeln und in der Erkenntnis helfen, sind wohltuend, und die entgegengesetzten schädlich". Wir sehen, auf welche Irrpfade TAINE hier in seinem Streben, mit den wesentlichen Charakteren, welche er in seiner Definition als Gegenstand der Kunst proklamiert hat, nicht in Widerspruch zu kommen, gerät. Er, der sich so stolz zu den Naturwissenschaften bekennt, redet von nützlichen und schädlichen Charakteren in der Natur. Und was bedeutet dies, auf die Kunst übertragen? Nichts weniger als einen niedrigen Moralismus, wie denn überhaupt TAINES Wertuntersuchungen bald moralischer, bald metaphysischer Natur sind, wie CROCE in seiner Kritik der Ästhetik TAINES bemerkt.[1]) Eine ganz verstiegene Schlussbemerkung soll die Einheit der ersten beiden Wertgrade wiederherstellen. „Die Bedeutung und die Wohltätigkeit sind zwei Seiten einer einzigen Qualität, der Kraft, bald in ihren Beziehungen nach aussen, bald in ihren Beziehungen auf sich selbst betrachtet. Im ersten Falle ist sie

---

[1]) Teil II, Geschichte der Ästhetik, S. 378—381.

mehr oder weniger bedeutend, je nachdem sie mehr oder weniger grossen Kräften widersteht. Im zweiten Falle ist sie schädlich oder wohltätig, je nachdem sie auf ihre eigne Schwäche oder ihr eignes Anwachsen abzielt. Diese beiden Gesichtspunkte sind die höchsten, unter denen man die Natur betrachten kann; denn sie richten unsre Augen bald auf ihr Wesen, bald auf ihren Zweck."

Erst die dritte Wertskala, welche Taine aufstellt, scheint unsere Zustimmmung finden zu können. „Der Wert der Kunstwerke richtet sich nach dem Grad der Übereinstimmung der Wirkungen." „Alle Teile des Kunstwerks müssen dazu beitragen, die Charaktere zu offenbaren." Hier kommt Taine somit auf die Form des Kunstwerks zu sprechen, wobei er unter Form die physischen Ausdrucksmittel des Künstlers versteht, denen gegenüber die Charaktere, das Wesen der Dinge für Taine der Inhalt ist. „Nachdem wir", so beginnt Taine die Aufstellung seiner dritten Skala, „die Charaktere an sich betrachtet haben, bleibt uns noch übrig, sie zu prüfen, wenn sie sich ins Kunstwerk übertragen". Abgesehen davon, dass Taine das Problem des Verhältnisses von Inhalt und Form überhaupt nicht streift, so wirkt es doch peinlich zu sehen, wie äusserlich er hier Inhalt und Form verknüpft oder, man könnte auch sagen — voneinander loslöst. Wie leicht hätte ihn schon seine Definition dahin führen können, das Formproblem tiefer zu fassen. Denn wie kann man einen Charakter, wie Taine will, zum hervorragenden, beherrschenden, allgemeinen machen, wenn nicht durch eine Tätigkeit, die man schon Formen nennen muss? Für uns, denen mit Croce das gesamte Reich der individuellen Eindrücke Ausgangspunkt der ästhetischen Tätigkeit ist, bedeutet Formen schon das erste Ordnen der Eindrücke, weiterhin das Bilden des inneren Ausdrucks von einem Eindruck und schliesslich als ein Mitbestandteil seine physische Objektivierung. Der gesamte ästhetische Vorgang ist demnach Formen und nichts als Formen.[1])

Werfen wir nun noch einen kurzen Rückblick auf den ganzen mit Taine zurückgelegten Weg, so müssen wir sagen: Taines Versuch einer Definition der Kunst ist als misslungen zu bezeichnen und mit Recht von der Kritik zurückgewiesen. Seine Milieutheorie gehört nicht in die Ästhetik. Ein Grundirrtum ist

[1]) Teil I, S. 16—17, S. 25—26.

es ferner, Wertskalen für die Kunstwerke aufzustellen. Nur eins entscheidet, worauf TAINE in seiner dritten Skala, freilich in nur äusserlicher Weise hindeutet: die Vollkommenheit eines Kunstwerkes an sich, d. h. der vollständige, gelungene Ausdruck eines Eindrucks.

Bericht über die Erscheinungen der französischen philosophischen Literatur im Jahre 1902.

Bovet. — Schoen. — Lagrésille. — Jaurès. — Ribéry. — Bourdon.

Von Dr. **E. Dutoit.**

Unter den im Jahre 1902 erschienenen Werken sei zunächst PIÈRRE BOVETS Buch über Le Dieu de Platon d'après l'ordre chronologique des dialogues (1 vol in 12 184 p. Genève, Kündig, 1902) erwähnt. Wenn der Verfasser es wagt, den vielen historisch kritischen Versuchen über die platonischen Dialoge noch einen weiteren hinzuzufügen, so hofft er damit eine Bereicherung, etwas wirklich Neues zu erbringen. Er stützt sich bei seiner Untersuchung auf die von LUTOSLAWSKI eingeführte, stylometrische Methode und nimmt für die Entstehung und Abfassung der Dialoge einen Zeitraum von etwa 50 Jahren an. Zwischen denjenigen der sokratischen Periode und den später entstandenen konstatiert er nicht zu verkennende Abweichungen in der Formulierung der Seelenlehre und des Gottesbegriffes — mit anderen Worten, deutliche Spuren einer Evolution. Darauf gründet sich seine Beweisführung.

Bis jetzt wurde von den meisten Kommentatoren angenommen, die Idee des Guten sei identisch mit Gott. Dies wird vom Verfasser aufs entschiedenste bestritten, indem er durch sorgfältige Textkritik beweist, dass keine einzige Stelle der die Ideenlehre enthaltenden Dialoge — Kratylus, Gastmahl, Phädo, Republik, Phädrus — uns berechtigt, von einem Gottesbegriff zu sprechen; auch ist, rein logisch gesprochen, für denselben kein Raum, weder über, noch unter, noch ausser den Ideen. Sollte PLATO den Gottesbegriff gar nicht in die Ideenlehre aufgenommen haben,

weil er zwischen Religion und Philosophie eine reinliche Scheidung aufrechthalten wollte? Oder weil er den daraus entstehenden Konflikt zu vermeiden wünschte? Der Gedanke liegt uns modern denkenden Menschen nahe genug, nicht aber einem Griechen des IV. Jahrhunderts; sicher dachte PLATO ebensowenig an die Möglichkeit eines Konfliktes, als an die Synthese der beiden Disziplinen; warum sollte diese Identifizierung mit dem Gottesbegriff in der Konsequenz der platonischen Ideenlehre liegen, mehr als z. B. in derjenigen der pythagoräischen Zahlenlehre oder der Lehre vom Wasser, vom Feuer, vom Unbegrenzten der alten Jonier?

Wenn je und je das Wort „Gott“ in den früheren Dialogen vorkommt, dann ist es höchstens als Metapher, nie als Äquivalent des Begriffs gebraucht. Anders jedoch in den späteren Dialogen (nach LUTOSLAWSKI: Timäus, Gesetze, Kritias, Sophist, Politikus, Philebus), die in dieser Beziehung deutlich eine Wandlung zeigen. An Stelle der Idee als vollkommene Substanz tritt die Idee als vollkommener Begriff, und die Seele wird Sitz und Ursprung dieses Begriffes. Das Bedürfnis, den Begriff, der in der Seele des Philosophen nur im Zustand ewigen Werdens möglich ist, in absoluter Vollkommenheit zu postulieren, führt PLATO zu der Annahme einer vollkommenen Weltseele = Gott. Von da bis zur Gleichsetzung desselben mit dem Grund alles Geschehens, mit dem Schöpfer des Universums, war nur ein Schritt, und zwar einer, der in der Konsequenz des platonischen Systems lag und der ebenso wie der Übergang von der Vielheit der griechischen Götterwelt zum philosophischen Monotheismus für PLATOs Denken durchaus natürlich war. Er verlässt die noch in der Republik und im Phädrus postulierte Tripartität der Seele, um in den letzten Dialogen ihre Göttlichkeit zu betonen und geht, trotz einiger Schwankungen — so die von BOVET selbst p. 157 zitierte Stelle im Timäus, wo von drei Göttern die Rede ist — allmählig zum Begriff des höchsten Gottes, und sogar von der Immanenz zur Transzendenz über.

Es wäre ein leichtes gewesen, das Denken und Suchen des modernen Menschen in bezug auf eine Versöhnung von Glauben und Wissen in PLATO hinein zu projizieren, und es kann dem Verfasser nur zur Ehre gereichen, dass er anstatt des pikanten Essais eine streng wissenschaftliche, auf Textkritik gegründete Arbeit ge-

liefert hat und dieselbe nicht mit der blendenden aber unverständlichen und im Grunde nichtssagenden Synthesis FOUILLÉES schliesst (cit. p. 174), sondern mit den einfachen, seiner Überzeugung entsprechenden Worten: „der Gott PLATOS ist ein realer, individueller und persönlicher Gott; er ist eine vollkommene Seele."

Als ein kritischer Versuch muss ferner die Abhandlung über „La Métaphysique de Hermann Lotze, ou la philosophie des actions et des réactions réciproques par HENRI SCHOEN" (1 vol. in 8° 291 p. Paris, Fischbacher, 1902), angesehen werden. Sie ist auf etwas zu breiter Basis angelegt: ein Überblick über die Entwickelung der deutschen Philosophie seit KANT, eine Charakterisierung der verschiedenen philosophischen Strömungen beim Erscheinen des „Mikrokosmus", eine ausführliche Biographie und Bibliographie LOTZES, endlich eine Zusammenstellung der Urteile seiner Zeitgenossen in deutscher und fremder Zunge — gehen der eigentlichen philosophischen Untersuchung voran. LOTZES Stellung zu HERBART und besonders zu KANT wird richtig erkannt und scharf gezeichnet; das Pikante daran, — nämlich dass LOTZE, der sich bewusst in Gegensatz zu KANT stellt, eigentlich so denkt und argumentiert, und manche Seite des Kritizismus so ausbaut, wie KANT selbst es im 19. Jahrhundert den Angriffen seiner Feinde und den Missverständnissen seiner Jünger gegenüber wohl getan hätte — ist geschickt herausgearbeitet. LOTZE war der Ansicht, dass nicht mehr die idealistische Seite des Kritizismus — dessen Triumph so verhängnisvoll geworden war —, sondern die ebenfalls darin enthaltenen Keime des Realismus hervorgehoben werden müssten. So z. B. in dem Problem der Idealität von Raum und Zeit. Was für KANT blosse Anschauungsform war und daher in die Sackgasse des extremen Subjektivismus geführt hatte, das wird bei LOTZE zum Ausgangspunkt neuer fruchtbarer Gedankengänge: der Raum- und Zeitbegriff ist uns nicht gegeben, — inné, wohl aber die Fähigkeit, auf das Nebeneinander im Raum und das Nacheinander in der Zeit in einer Weise zu reagieren, die zu diesen abstrahierten Begriffen führt. Aber diese Abstraktion entspricht Zug für Zug einem „Etwas" in der Erscheinungswelt. Raum und Zeit besitzen zwar keine objektive Realität, entsprechen aber einem Realen im Ding an sich. Es handelt sich also, hier wie überall der Erscheinungswelt gegenüber, um eine

Wechselwirkung von Subjekt und Objekt und diese ist das charakteristische Prinzip von LOTZES Metaphysik. Einige der Schwierigkeiten des Kantschen Systems werden dadurch gehoben, andere dagegen noch verschärft. Die Methode der Wechselwirkung ist an sich zweifellos eine fruchtbare; stellt man sich doch mit der Ansicht, dass nur die Beziehungen der Dinge zu uns, nicht aber die Dinge selbst erkannt werden können, auf den sicheren Boden der Erfahrung. Aber damit nicht zufrieden, geht LOTZE einen Schritt weiter und ersetzt Seinsurteile durch Werturteile, denen er wissenschaftliche Gültigkeit beimisst, ohne zu begründen, woher denselben Notwendigkeit und Evidenz für andere erwachsen soll! In seiner Erkenntnistheorie geht LOTZE ebenfalls von der Wechselwirkung aus und bestreitet, dass es a priori möglich sei, dem menschlichen Geiste die Fähigkeit, das Ding an sich zu erkennen, zu- oder abzusprechen. Doch hat er die Klippe vieler, besonders der griechischen Denker, metaphysische Probleme durch logische Analyse des Vorstellungsbildes erklären zu wollen, zu umgehen verstanden, was sein Kommentator sehr zu betonen weiss. Zwischen unserm Erkennen und dem Ding an sich besteht vielmehr ein Austausch, bei dem es sich um zwei Faktoren handelt: hier unsere Vorstellungsbilder, dort ein Reales, dessen Übertragung sie sind; und zwar so, dass unser Apperceptionsvermögen sich dem wahrzunehmenden Gegenstande der Erscheinungswelt anpasst; nichts berechtigt uns anzunehmen, dass das Ding an sich etwas total Verschiedenes sein sollte von dem Ding wie es uns erscheint. LOTZE bringt also das Phänomenon in kausale Verbindung mit dem Noumenon, dessen blosse Erscheinungsform es ist. Ebenfalls aus dem Prinzip der Wechselwirkung ergibt sich sein Substanzbegriff: aktions- und reaktionsfähige Kraftzentren, deren Existenz mit ihrer gegenseitigen Tätigkeit zusammenfällt und geradezu durch dieselbe bedingt ist. Dass nun diese Wechselwirkung der Atome oder Monaden nicht nur Intelligenz, sondern auch Bewusstsein voraussetzt, welches, um der Einheit der Methode willen sowohl der anorganischen als der organischen Welt zugesprochen wird, das erscheint dem Kommentator als eine zum mindesten sehr gewagte Behauptung. Dagegen betont er rühmend, dass LOTZE die von KANT dialektisch zertrümmerten scholastischen Beweise für das Dasein Gottes in seiner Religionsphilosophie wieder verwertet und so die Anfangs-

gründe seiner Dogmatik mit den Ergebnissen der Metaphysik in Einklang gebracht hätte, ja wie er hier und überall eine deutlich wahrnehmbare Tendenz zeige, die Bedürfnisse des Herzens mit denjenigen des Verstandes zu versöhnen. Dagegen bedauert er sehr, dass LOTZE in seiner Religionsphilosophie genau wie in seiner Psychologie die Werturteile den wissenschaftlichen Argumenten gleichstellt und die daraus entstehenden Antinomien nicht nur nicht löst, sondern durch eine, wie SCHOEN meint, unnötige Betonung des tragenden Prinzips der Wechselwirkung noch verschärft. So indem er, „um dem religiösen Gefühl zu genügen" (LOTZE cit. bei SCHOEN p. 225) einen persönlichen Gott annimmt, dem er aber dogmatisch die Attribute des Absoluten und Unendlichen beilegt; ferner indem er als oberste Eigenschaft Gottes die Liebe postuliert, jedoch keinen Versuch macht, das Übel und die Ungerechtigkeit praktisch mit derselben zu versöhnen. Ungelöst ist ferner die Antinomie zwischen der von LOTZE garantierten Freiheit der Individuen und dem allwaltenden Universalgeist, dessen Einzelatome sie sind; endlich das Problem der Unsterblichkeit der Seele, deren persönliches Fortleben neben der alles absorbierenden Weltseele ganz unbegründet erscheint. LOTZE erklärt dieselbe zwar durch die Berechtigung des moralischen Wertes der Einzelnen, die kraft der Wechselwirkung in die Geschicke des Weltganzen eingegriffen haben; die Frage jedoch nach dem Kriterium dieses Verdienstes für die bedingte Unsterblichkeit wirft LOTZE gar nicht einmal auf; was SCHOEN zu einer harten Kritik veranlasst über den Fehlgriff LOTZES, Werturteile an Stelle der Seinsurteile treten zu lassen und ihnen wissenschaftliche Gültigkeit zuzusprechen. Er verlangt andere Argumente, um die Überzeugung von der Liebe Gottes, der Freiheit, der Unsterblichkeit, perfekt zu machen. Aber uns will scheinen, als ob seine Kritik nicht am richtigen Ort einsetzte, bzw. als ob er etwas tadelte, dessen er sich selbst schuldig zu machen im Begriff steht. Nicht dass LOTZE die Werturteile in den Vordergrund stellt, ihnen eine Wichtigkeit und Gültigkeit beimisst, die ihnen von Rechts wegen gar nicht zukommt; wohl aber dass er sie zur Basis seines metaphysischen Aufbaus macht, dürfte ein methodologischer Fehler sein und zu scharfer Kritik herausfordern. SCHOEN aber scheint enttäuscht, dass auch LOTZE nicht zu finden vermag, was er selbst wohl vergeblich sucht: ein System, das, auf streng wissenschaft-

licher Grundlage ruhend, doch den Bedürfnissen des Herzens genügen würde. Er vergisst, dass Gott, Freiheit, Unsterblichkeit Postulate des metaphysischen Aufbaues bleiben müssen, oder aber, wenn auf anderem Wege, dem der persönlichen Überzeugung und Erfahrung gewonnen, jeglicher Beweise entraten können.

Mit den Arbeiten von Lagrésille und Jaurès über „Le monde sensible" steigen wir hinab in die Fluten metaphysischer Erörterungen, und zwar da „wo es am tiefsten ist". Die Überschrift, „Le fonctionnisme universel", scheint anzudeuten, dass der vorliegende Essai de Synthèse philosophique, der sich „Monde sensible par Henry Lagrésille, ingénieur des arts et manufactures" betitelt (1 vol. in 8° 580 p. Paris, Fischbacher 1902), nur als Teil eines umfangreichen Werkes gedacht ist. Der Verfasser, Ingenieur von Beruf, nimmt sich vor, die ganze Erscheinungswelt mit all ihren Phänomenen und der Gesetzmässigkeit ihres Geschehens von einem neuen Gesichtspunkte aus, dem des Funktionismus zu betrachten und zu beurteilen. Unser Geist erkennt die Dinge, auch diejenigen der sogenannten exakten Wissenschaften, nur insofern er in ihnen Funktion wahrzunehmen vermag; sie selbst bleiben ihm verschlossen. Aller Funktion aber liegt eine leitende Idee zugrunde, und da diese nur vom menschlichen Geiste erkannt und verstanden werden kann, so ist Metaphysik die grundlegende und zugleich die vollendetste aller Wissenschaften — die Wissenschaft an sich. Sie basiert auf dem, was aller Erkenntnis vorausgeht und doch alle Erfahrung übersteigt, nämlich auf der Intuition unserer Vernunft und ihrer Identität mit der Intelligenz an sich und ihrer Tätigkeit. Der Verfasser geht also a priori von der Setzung seines Geistes — von dem cogito ergo sum — aus und weissagt der Metaphysik unsterbliche Macht und Blüte, insofern sie es nur versteht aus der Gleichung von Denken und Sein auch die Erkenntnis vernunftgemässen Handelns, die implizite darin liegt, logisch zu deduzieren. In der Tat wird, da der menschliche Geist nur unvollkommen operiert, auch die Metaphysik nie ein vollendetes, in sich abgeschlossenes Ganze bilden; auch benötigt sie unausgesetzt der künstlichen (!) Nachhilfe durch die empirische Erfahrung der Tatsachen und Ergebnisse der exakten Wissenschaften! — Aus der Setzung der Einzelvernunft ergibt sich ganz natürlich der Schritt

zur Universalvernunft, denn erkennt nicht der menschliche Geist in allen Gebieten positiven Wissens die in Tätigkeit — in Funktion — umgesetzte Idee? Daher überall das deutlich wahrnehmbare leitende Prinzip, — das zu erkennen Ziel und Aufgabe der rationellen Intuition ist —, die oberste Idee, die erste Ursache, das absolute Sein, Gott! So weit die Prolegomena des „Funktionismus".

Und nun geht der Verfasser daran, in einer 570 Seiten langen Abhandlung diese Beziehung zwischen Einzelvernunft und Allvernunft, insoweit sie als Resultate positiver Wissenschaft sich kristallisiert haben, darzutun und aus ihnen das eine Prinzip, die Realität des Absoluten, zu deduzieren. Denn ist nicht die wissenschaftliche Spekulation das hypothetische und zugleich einzig rationelle Gebiet, dessen sich die Metaphysik zu bemächtigen hat, sollen anders die Naturwissenschaften nicht sinnlos aufgehäufte tote Fakta bleiben, sondern ihren Zweck als Prämissen einer allgemeinen Wissenschaft im höchsten Sinne des Wortes erfüllen? Es folgt eine Verteidigung der Hypothese als wissenschaftlichem Hilfsmittel, ferner eine ausführliche Erklärung der Genesis unserer Begriffe als Abbilder der in der Natur und ihren Funktionen niedergelegten Idee: Zeit, Raum, Substanz, Energie, Funktion; hierauf wird nach Analogie der Atome überall, im Äther, in festen, in flüssigen, in gasförmigen Körpern die Teilbarkeit in kleinste Atome nachgewiesen und an diesen endlich, weil einen einheitlichen Plan des rationellen Aufbaus verratend, das Vorhandensein von Monaden demonstriert. Dieselbe Analogie in allen Gebieten findet sich auch in der Untersuchung der Bewegung: Wärme, Licht, Elektrizität, radioaktive Elemente verraten überall Spuren von Intelligenz, d. h. von psychischem Leben (denn die Bewegung entsteht aus Leben, p. 349), und dessen Vorhandensein deutet immer wieder auf das der leitenden Idee. Noch ersichtlicher wird dies natürlich im Gebiet des organischen Lebens, von der Zelle als unbewusster psychischer Einheit aufsteigend zum Bewusstsein des animalischen Organismus und endlich zum menschlichen Selbstbewusstsein. Sehr befremdlich sind in diesem Abschnitte die beiden Kapitel: „Spéculation anthropologique" und „Légende préhistorique"! Mehr noch wundert man sich aber beim Weiterlesen, dass die Skala psychischen Lebens, deren langsames Aufsteigen wir soeben verfolgt, in der Kosmologie (!) ihren Höhe-

punkt erreichen soll! Denn nach einem sehr interessanten, durch zahlreiche Abbildungen verdeutlichten Überblick über die Genesis unserer Erde nebst ihrem Verhältnis zu anderen Sonnensystemen, und einem Ausblick in die Unendlichkeit der Nebulosen, die Werkstatt neuer Welten, verliert sich der Verfasser in astrobiologische Spekulationen, in Träumereien über astrale Mächte und deren Beziehungen zum Menschen, in dunkle Analogien über homogene Struktur von Sternen, Blumen und Tieren, um endlich in einen Dityrambus über den unendlichen Tempel, den die Allvernunft sich errichtet, über deren Baumeister, Gott, und dessen zahllose, mit Geschmack und Intelligenz ausgerüsteten Unternehmer — entrepreneurs —, die Monaden, auszubrechen!

Wenn der Verfasser am Ende seines umfangreichen Buches zu dieser Anschauung gelangt, so ist das Geschmackssache, über welche sich bekanntlich nicht streiten lässt. Die Grundlage des Werkes, die mathematischen Berechnungen, die zahlreichen, sehr interessanten Ausführungen aus dem Gebiete der Physik und Chemie, der Mineralogie und Astronomie sind, so lange es sich um Fakta handelt, streng wissenschaftlich gehalten und beweisen hinreichend, dass man es mit einem in allen Gebieten seines Berufes sachlich erfahrenen Ingenieur zu tun hat. Ob mit einem Philosophen? Jedenfalls nicht mit einem von der Tragweite DESCARTES', mit dem LAGRÉSILLE sich gern in eine Linie stellt! Sonst hätte er doch wohl zuerst danach getrachtet, die Analogie, auf die er das stolze Gebäude seiner Spekulation aufrichtet, etwas besser zu prüfen, und vor allem den menschlichen Geist selbst, diesen einen Grundpfeiler seines ganzen Systems, auf seine Tragfähigkeit hin zu untersuchen. Eine erkenntnistheoretische Basis war hier unbedingt nötig; Gleichungen wie Naturgesetz—Staatsgesetz, p. 360, Nerventätigkeit—Elektrizität, p. 363, Entwicklung eines Sternes—soziale Evolution, p. 472; ferner Voraussetzungen über die Seele der Pflanzen, p. 401, über die natürliche und die übernatürliche Seele des Menschen, p. 447; endlich die Herbeiziehung von Graphologie und Chiromantie (!) als Beweis für die transzendentalen Gesetze der Analogie, p. 545 — solche Argumente dürften denn doch dem Descartes'schen cogito ergo sum nicht ohne weiteres an die Seite gestellt werden!

Wendet man sich dem andern, dasselbe Thema behandelnden Buche zu, JEAN JAURÈS' De la Réalité du Monde Sensible

(I vol. 429, p. 7,50 Fr., Paris, Alcan 1902, bibliothèque de philosophie contemporaine), so meint man, der Kapiteleinteilung nach zu schliessen, es diesmal wirklich mit einer streng wissenschaftlichen, erkenntnistheoretischen Untersuchung zu tun zu haben, wie das auch bei der Aufgabe, die Erscheinungswelt auf ihre Realität hin zu prüfen, nicht anders erwartet werden darf. Bei näherer Durchsicht jedoch der Argumente und Beweisführungen, besonders aber der Schlussfolgerungen, wird man gewahr, dass es dem Verfasser lediglich darum zu tun war, nicht einen neuen fruchtbaren Gesichtspunkt zu entdecken, sondern einen bereits eingenommenen Standpunkt zu verteidigen. Die Erscheinungswelt als solche, nicht nur etwa die sie uns vermittelnde Sinnesempfindung, ist eine Realität; das übereinstimmende Zeugnis der verschiedenen Sinne ist ein erster Beweis dafür und bewahrt mich vor der Gefahr einer gemeinen Sinnestäuschung; dazu kommt der Begriff der Substanzialität; endlich entgehe ich der Verwechslung von Traum und Wirklichkeit schon dadurch, dass ich eben den Begriff des Traumbildes habe, was nicht der Fall wäre, wenn sich dasselbe in nichts von den Vorstellungsbildern der Wirklichkeit unterschiede. Endlich stehen diese untereinander in gewissen logischen, hauptsächlich kausalen Beziehungen, so dass die Kontinuität von Zeit und Raum all unseren Wahrnehmungen den Stempel der Wirklichkeit aufdrückt: wirklich ist, was intelligibel ist.

Nach diesen Erörterungen, die ebenfalls stark an die Descartes'sche Gleichung von Denken und Sein erinnern, geht der Verfasser daran, das Problem der Realität mit dem Problem des Seins überhaupt zu identifizieren. Bewegung, die nur durch Empfindung wahrgenommen wird, schliesst den Begriff der Ausdehnung, diese den Begriff des Seins ein; Bewegung, potentielle Tätigkeit ist Veränderung, ist ein Streben nach Einheit, und diese wiederum setzt Bewusstsein voraus. Bewusstsein jedoch wird durch Druckempfindug lokalisiert, indem das berührende Subjekt sich vom berührten Objekt scharf unterscheidet; Bewegung insofern als Lageveränderung ist also ein Beweis des Seins. War ihm vorher der Intellekt ein Beweis für die Realität der Sinneswelt, so wird ihm jetzt umgekehrt das Greifbare zur Quelle der Erkenntnis des eignen Bewusstseins. So gewinnt er das schlechthin Wirkliche, die Realität der Aussenwelt, unabhängig vom Bewusstsein. Weder Bewegung, noch Ausdehnung, noch Empfindung

— die Anschauungsformen, in denen die Sinneswelt uns erscheint, involvieren die Abhängigkeit des Seins an sich vom Einzelbewusstsein, wenn auch das Bewusstsein als solches der Subjektivität aller Erkenntnis unterworfen ist. Aber das Einzelbewusstsein, die Ichwahrnehmung, der Träger der Erkenntnis wird in allen philosophischen Abhandlungen in doppeltem Sinne — dies die eigentliche These des Buches — gebraucht. Die Einheit des Denkens, die die Anschauungsform von Raum, Zeit und Kategorie sucht und findet; das schöpferische Ich, das dem individuellen zugrunde liegt; die ideale Realität; das Unendliche im Endlichen, das Ewige im Zeitlichen, der Typus im Gewirre des Individuellen — alles dieses wird unter der Ichvorstellung zusammengefasst; daher eine unentrinnbare Begriffsverwechslung. So bei SCHOPENHAUER zwischen Welt und Vorstellung, bei DESCARTES zwischen dem Absoluten und dem individuellen Bewusstsein; hier wie dort zwei Zentren, die abwechselnd im philosophischen Aufbau als „Ich“ fungieren. Der Verfasser, um nicht selbst in den gefährlichen Identifikationsfehler zu verfallen, anerkennt das Göttliche im Menschen; deshalb nimmt er es auch in der ihm umgebenden Natur wahr, die dadurch für ihn ein Verwandtes, ein Beseeltes — ein Reales ist. Dass er aber diese seine Überzeugung zum Ausgangspunkte seiner Spekulation macht und erkenntnistheoretische Untersuchungen durch Beweise stützen will, die ihren Ursprung lediglich im Gefühlsleben haben, ist oft bedenklich; so die Ableitung der Kategorie der Quantität durch Argumente wie „la fusion de la quantité et de l'âme“, p. 190; die Hypothese der Sinnesempfindung durch „l'idée de l'harmonie du monde“, p. 276; das Problem des Bewusstseins durch die „émotion fraternelle“, die er empfindet, p. 381, und die ihm dessen Existenz gewährleistet; die Realität des Seins durch das Spiel von Licht und Schatten, p. 347, die Realität des Raumes durch „cette amitié fraternelle et mystérieuse de l'âme et de l'espace“, p. 296, die er je und je geniesst und die ihn bis zu Tränen rührt; alle diese naiven Beweisführungen neben streng wissenschaftlichen Prätensionen und Stellen, die die selten hohe moralische Überzeugung des Verfassers verraten, geben dem Buche jenes charakteristisch Zwitterhafte, welches das unverkennbare Merkmal derjenigen Schriften ist, die mit bester Absicht eine vorgefasste Meinung zu vertreten wünschen.

Mit CH. RIBÉRY's Essai de classification naturelle des Caractères (I. vol. in 8⁰, 199 p. Paris, Alcan 1902, bibliothèque de philosophie contemporaine) wenden wir uns dem Gebiete der Psychologie, und wie der Verfasser verheisst, der praktischen Psychologie zu. Der Versuch, die unendliche Verschiedenheit der menschlichen Eigenart in feste Klassen und Formeln zu bannen, ist schon oft gemacht worden, so von MALAPERT, „les éléments du caractère" und von PAULHAN, „les caractères", denen RIBÉRY sich bewusst gegenüberstellt. Hatten jene versucht, die Verschiedenheit, die sie in der Natur beobachtet, in fertige, a priori aufgestellte Rubriken einzureihen, wobei Theorie und Praxis sich nie decken wollten, so will der Verfasser die von jenen als unmöglich erklärte Synthese nun zustande bringen, indem er seine Klassifikation nicht auf die den Charakter zusammensetzenden Elemente, sondern auf die grundlegende Tendenz desselben aufbaut. Das TH. RIBOT gewidmete, und deutliche Anklänge an dessen „Psychologie des sentiments" enthaltende Buch definiert den Charakter als Resultante der verschiedensten Einflüsse des Milieu, der Wertung, die einem von der Umgebung zuteil wird etc., und zwar als eine sich stetig verändernde Resultante. Intelligenz, diese Eigenschaft des Unpersönlichen, gehört nicht zu den konstituierenden Faktoren des Charakters, wohl aber Willen und Sensibilität; dementsprechend sind zwei Arten von Temperamenten möglich: aktive und sensitive, und je zwei Unterarten: rasch—schwach und langsam—stark, die zu den oft belachten, doch von KANT in seiner Anthropologie wiederaufgenommenen vier Grundtemperamenten des HIPPOKRATES führen. Das Temperament selbst wird durch die Schnelligkeit und Intensität der Nervenschwingungen bedingt, die bei den Aktiven in gegenseitiger Wechselwirkung, bei den Sensitiven jedoch in umgekehrtem Verhältnis zueinander stehen; jene operieren eher mit Bildern, als mit Ideen, sie neigen zu Taten — diese zu Gefühlen, zur beschaulichen Selbstanalyse, zum modernen Pessimismus. Die Aktiven dagegen handeln unter dem Zwange einer Leidenschaft, und zwar einer permanenten, gleichviel, ob sie in den schönen Künsten, dem Kriegshandwerk oder der Politik sich auszeichnen. Diesen zwei grossen Klassen werden noch einzelne Unterabteilungen angegliedert, um die vielen hybriden Spezies, die weder zu den entschieden aktiven, noch zu den entschieden sensitiven gehören, unterzubringen; jede

derselben wird regelrecht deduziert, analysiert und mit Beispielen versehen, welche jedenfalls beweisen, dass „Raum für Alle“ und genug, geboten ist, wenn auch die Klassifizierung eine etwas überraschende sein dürfte. So kommen z. B. LUTHER, BYRON und DANTE in dieselbe Unterabteilung, die der „passionnes volontaires“; MME DE SÉVIGNÉ gehört zu den apathischen, ebenso KANT und GOETHE — allerdings Apathie mit besonderer Schattierung! Solche Ergebnisse zeigen, dass auch dieser Versuch, trotz der neuen fruchtbaren Methode an den Schwierigkeiten des Problems scheiterte: entweder es werden einige wenige massgebende Typen aufgestellt, denen die einzelnen Individuen mit Gewalt untergeordnet werden, oder aber die Arten und Unterarten der menschlichen Natur gliedern sich ins Unendliche. Dazu kommt noch, dass die gebrauchten Beispiele stets typische, d. h. bereits durch den Sprachgebrauch so oder so gestempelte Individuen sind, die wegen der ihnen anhaftenden Assoziationen kaum zu neuen Zusammenstellungen zu gebrauchen sind. Wirklich erfolgreich wäre hier nur die induktive Methode, die der Verfasser, trotz eifriger Versicherungen, eben **nicht** anwandte — weil sie auf diesem Gebiete überhaupt nur schwer anwendbar sein dürfte.

B. BOURDONS La Perception visuelle de l'espace (I vol. in 8°, 439 p. 12 fs. Paris, Schleicher, 1902), gehört dem Grenzgebiete der Psychophysik an. Der Verfasser vertritt darin die Ansicht, dass die Wahrnehmung des Raumes nicht wie die Farbenempfindung durch Netzhautbilder zustande kommt, sondern zum grossen Teile das Resultat von Tast- und Muskelempfindungen ist. Diese These erläutert und begründet er durch ein reiches Beweismaterial von Experimenten und Beispielen, sowie durch zahlreiche Illustrationen, die ein teilweises Nachprüfen der von ihm gemachten Versuche gestattet. Zu bedauern ist nur der allzu gedrängte, ermüdende Druck des Buches, der ein eingehendes Studium desselben sehr erschwert.

Es bleiben noch einige Übersetzungen zu erwähnen, so HERBERT SPENCERS, Les Premiers Principes traduit sur la sixième édition anglaise par M. Guymiot (I vol. in 8°, 505 p. Paris, Schleicher, 1902); ferner HAECKELS Les Enigmes de l'univers traduit de l'Allemand par Camille Bos (I vol. in 8° 460 p., Paris, Schleicher, 1902); endlich S. S. LAURIES Ethica ou Ethique de la raison traduit sur la deuxième édition

anglaise par Georges Remacle (I vol. in 12, 398 p. Tournai, Decallonne-Liagre, ed. 1902), die Ergänzung des früher erschienenen, und ebenfalls vom Übersetzer ins Deutsche übertragenen Buches Metaphysica Nova et Vetusta — sämtlich tüchtige Arbeiten, wenn sie auch an Klarheit und Eleganz des Ausdrucks — dies gilt besonders von dem Spencerschen Buche — dem Originale immerhin nachstehen.

Endlich weisen die Akten des 1900 in Paris abgehaltenen I. internationalen Kongresses für Philosophie das Druckjahr 1902 auf. Der hier vorliegende IV. Band Histoire de la philosophie (I vol. in 8⁰, 520 p., 12 fs. 50. Paris, Armand Colin 1902) enthält 18 Referate — leider ohne die durch sie hervorgerufenen Diskussionen abgedruckt — unter denen wohl diejenigen von E. Boutroux über „De l'objet et de la méthode dans l'histoire de la philosophie", von A. Brochard und Dauriac über „le devenir dans la philosophie de Platon"; und von Vaihinger über „la philosophie de Nietzsche" zu den hervorragendsten zählen dürften. Sämtliche Arbeiten sind in französischer Sprache redigiert.

Ein Einbruch der Naturwissenschaften in die Geisteswissenschaften?

Eine Besprechung von **A. Vierkandt.**

Dr. Wilhelm Schallmayer, Vererbung und Auslese im Lebenslauf der Völker. Eine staatswissenschaftliche Studie auf Grund der neueren Biologie. Verlag von Gustav Fischer in Jena 1903. (Dritter Teil des Werkes: „Natur und Staat, Beiträge zur naturwissenschaftlichen Gesellschaftslehre. Eine Sammlung von Preisschriften, herausgegeben von Prof. Dr. H. E. Ziegler in Verbindung mit Prof. Dr. Conrad und Prof Dr. Haeckel.")

Das vorliegende Werk tritt, wie das ganze Sammelwerk, von dem es einen Teil bildet, mit dem Anspruch auf grundsätzliche Wichtigkeit und Neuheit auf. Das Vorwort sagt: „Das 20. Jahrhundert dürfte dazu berufen sein, aus der Deszendenztheorie die Nutzanwendung für das praktische Leben zu ziehen." Eine solche Nutzanwendung beansprucht das vorliegende Werk zu enthalten. Es

will die Konsequenzen aus der modernen Entwicklungstheorie für die innere Politik ziehen; es will dieser auf Grund jener völlig sichere Leitlinien und Normen vorschreiben. Angesichts so gewichtiger Ansprüche möge uns ein näheres Eingehen auf das Buch gestattet sein.

Zunächst eine kurze Inhaltsangabe. Ein erster Teil entwickelt die Deszendenztheorie in der Gestalt, die ihr WEISSMANN gegeben hat. Bei ihrer Anwendung auf die menschliche Gesellschaft muss man unterscheiden zwischen denjenigen Kräften, mit welchen die menschliche Kultur, und denjenigen, mit welchen die angeborene körperlich-geistige Organisation den Einzelnen und die Gesamtheit ausstattet, oder wie SCHALLMAYER es nennt, zwischen Traditions- und Generationswerten. Das Buch beantwortet nun die Frage: Wie weit sind beiden gegenüber die Kräfte der Auslese noch wirksam? Bei den generativen Werten hat diese Wirksamkeit, die bei den Naturvölkern noch ungeschwächt ist, auf der Stufe unserer Kultur in bedrohlicher Weise abgenommen; dieses Schwinden hat bereits den Tod mancher höheren Kultur herbeigeführt und bedroht auch die unserige entsprechend. Die chinesische Kultur ist die einzige von den seit alten Zeiten bestehenden, die dem Schicksal des Unterganges bis jetzt entgangen ist — eine Ausnahme, für die der Verf. eine Reihe biologischer Gründe anführen zu können glaubt. — Der Wirksamkeit der Auslese gegenüber den Traditionswerten ist nur ein kleiner Abschnitt gewidmet, der zu keinen bemerkenswerten abschliessenden Ergebnissen führt. Es folgen nun die Nutzanwendungen; zunächst eine interessante Erörterung über die mögliche und erspriessliche Fortschrittsgeschwindigkeit der Staaten und sodann eine Reihe von Reformvorschlägen für die soziale Wohlfahrt, die, von der Rücksicht auf die körperliche Auslese getragen, sich auf Recht, Erziehung, Bevölkerungspolitik erstrecken.

Manche Erörterungen des Buches sind anregend und beherzigungswert, obschon nicht immer neu; denn diese Dinge sind seit etwa zwei Jahrzehnten ja nicht selten erörtert worden; manches reizt auch zum Widerspruch, wie das ja bei so jungen Untersuchungen und auf einem so unfertigen Gebiete nicht anders der Fall sein kann. Einen Anlass zu prinzipiellen Einwendungen bietet aber eine Eigenschaft des Buches: sein dogmatischer Ton. Grundlagen für eine Erklärung und Normierung des

sozialen Lebens müssen vor allem sicher, neue Grundlagen müssen von Voraussetzungen ausgehen, die bis dahin uns noch nicht geläufig waren. In beiden Beziehungen gibt das vorliegende Werk zu gewichtigen Einwendungen Anlass.

1. Die ganze Darstellung baut sich auf WEISSMANNS Lehre von der Nichtvererbung erworbener Eigenschaften und seiner dadurch wesentlich bestimmten Auslesetheorie auf. Der Verf. gibt selbst zu, dass diese Lehre noch heute unter den Fachmännern Gegner hat. In der Tat werden die Lehre von der Vererbung erworbener Eigenschaften, von dem Einfluss der Übung im Sinne LAMARCKS, von der passiven Einwirkung der Naturumgebung, sowie von der Artveränderung durch sprunghafte Wandlungen in der Fachliteratur bis auf den heutigen Tag, vielleicht gegenwärtig mehr als einige Zeit früher, eingehend erwogen. Insbesondere ist die von dem Verfasser für seine Beweisführung öfter verwertete Voraussetzung, dass Auslese die Bedingung für jeden Fortschritt ist, keineswegs vor jedem Zweifel gesichert. Von einem abschliessenden Ergebnis kann daher heute noch kaum gesprochen werden; wahrscheinlich wird sich herausstellen, dass von einer einheitlichen Erklärung aller Wandlungen überhaupt nicht die Rede sein kann.

2. Die Übertragung der Weissmannschen Lehre auf das menschliche Leben hat zur Voraussetzung die strenge Scheidung zwischen angeborenen und durch die Kultur anerzogenen Eigenschaften, zwischen generativen und traditiven Werten. Die Schwierigkeit dieser Unterscheidung unterschätzt der Verfasser erheblich. Er bietet (S. 81—88) ein vermeintliches Inventar angeborener geistiger Eigenschaften, gegen das sich sehr viel einwenden lässt. Es hat folgenden Inhalt: Selbsterhaltungs- und Fortpflanzungsinstinkte, sozialer Altruismus, Ehrbedürfnis, Mitgefühl, sexuelles Schamgefühl, moralische Anlage überhaupt, Denkkraft. Von einer weiteren Analyse dieser Eigenschaften ist nicht die Rede. Der Verfasser erwähnt dabei gelegentlich das Buch von CARL GROOS über die menschlichen Spiele, das allein vor einer so summarischen Erledigung hätte bewahren können. Tatsächlich handelt es sich hier um eine Aufgabe der Psychologie und Soziologie, zu deren Lösung heute kaum die ersten Ansätze vorliegen.

3. Noch verhängnisvoller wird der Mangel einer sicheren und

hinreichenden soziologischen Grundlage bei den Erörterungen des Verfassers über die Anwendung des Auslesegedankens auf die Kulturgüter. Sitte und Recht z. B. appellieren nicht nur an Furcht und Hoffnung des Menschen (S. 217), sie stehen durchaus nicht immer in Gegensatz zu seinen Neigungen, sondern wachsen vielfach organisch aus diesen hervor. Ebenso sind die Zusammenhänge zwischen den wirtschaftlichen Zuständen einerseits und Sitte und Recht, insbesondere den Familienverhältnissen andererseits bei den Naturvölkern weder durch die Arbeiten von HILDEBRAND noch überhaupt keineswegs so völlig ausser Zweifel gestellt, wie der Verfasser meint (S. 219). Auf verfehlten intellektualistischen Anschauungen beruht es ähnlich, wenn SCHALLMAYER sich von einem zweckmässig organisierten Moralunterricht in der Schule wesentliche Fortschritte im sittlichen Leben verspricht. Über die Bedeutung der Religion für den Kampf ums Dasein bei den primitiven und anderen Völkern kann man nicht urteilen wenn man nichts anderes von ihnen kennt als das wenig einwandfreie Buch von KIDD und einige Aufsätze von BALFOUR. Angemessener wäre es schon gewesen an die bekannten Erörterungen über die disziplinierende Wirkung der religiösen Riten zu erinnern. Niemand wird von dem vorliegenden Buch verlangen, dass es so nebenbei den Grundriss einer allgemeinen Kultur- und Gesellschaftslehre entwirft; aber so lange ein solcher fehlt, schweben derartige Betrachtungen in der Luft.

4. Durch das Buch zieht sich die in der einschlägigen Literatur auch sonst beliebte Anschauung, dass der Auslesemechanismus erst auf höheren Kulturstufen vielfach nachteilige Einschränkungen erfährt, bei den Naturvölkern dagegen in unbeschränkter Wirksamkeit steht. Auch das ist ein unberechtigter Dogmatismus. Was zunächst die Kollektivauslese durch den Krieg anbetrifft, so wissen wir über die Kriegführung bei den Naturvölkern noch viel zu wenig; es scheint aber, dass vielfach auch bei ihnen stabile Verhältnisse herrschen, bei denen die einzelnen Stämme sich gegenseitig wenig an Raum abgewinnen und die Kriegsführung verhältnismässig harmlos ist und wenig einschneidend wirkt. Ebenso beschränkt ist wahrscheinlich die individuelle Auslese innerhalb des Stammes. Kranke und Gebrechliche werden zwar vielfach ausgestossen, andererseits werden wahrscheinlich aber viele schwächere Personen bei dem aus-

gedehnten Kommunismus der Gebrauchs- und Nahrungsmittel gleichsam mit durchgefüttert. Dass die tüchtigsten Männer die günstigste Gelegenheit zur Ehe haben, trifft ebenfalls durchaus nicht immer zu. Schon bei den australischen Stämmen haben in der Regel erst die Männer über vierzig Jahre die Möglichkeit zu heiraten, die dann noch durch alle möglichen Heiratsverbote sehr eingeschränkt ist.

Diesen Schwächen der Grundlagen entsprechen diejenigen der Ergebnisse; auch von ihnen sind manche nicht neu, manche neuen nicht einwandsfrei, manche ziemlich trivialer Natur. Das Aussterben der Naturvölker bei ihrer Berührung mit den Europäern kann gewiss auf ihre geringere „Anpassung an den Kampf ums Dasein" (S. 177) zurückgeführt werden, falls man unter diesen dehnbaren Begriff jegliche Art von Unterlegenheit subsumiert; aber bedarf man wirklich der Theorie Darwins und Weissmanns, um diese Tatsache einzusehen? heisst das nicht mit Kanonen nach Spatzen schiessen? Die Vorschläge zur Reform unserer öffentlichen Zustände, die der Verfasser im Interesse der Auslese vorschlägt, sind sicher anregend und beachtenswert, wie der Gedanke einer Heersteuer, einer möglichsten Zurückhaltung untauglicher Elemente von der Fortpflanzung, oder gewisser Reformen in der Erziehung und der Behandlung der Verbrecher. Bei der Schwäche und Einseitigkeit der menschlichen Intelligenz ist es gewiss auch ein förderliches Anregungsmittel gewesen, um den Sinn für den Wert dieser Reformen zu erwecken, die Aufmerksamkeit auf die Auslesevorgänge in der organischen Welt überhaupt zu richten. Heute aber ist für uns der Wert eines gesunden Körpers oder einer starken Intelligenz doch wohl bereits so sehr in Fleisch und Blut übergegangen, dass der Appell an ihn allein schon eine hinreichende Grundlage für derartige Vorschläge bildet.

Sehr anfechtbar ist ferner die folgende Deduktion der Unerkennbarkeit eines letztes Zweckes des Daseins (S. 240): Das Wesen der Dinge im metaphysischen Sinne ist uns deswegen verschlossen, weil die Intelligenz als eine Waffe im Kampf ums Dasein nur so weit entwickelt werden kann, als sie diesen fördert. Aus seinen naturwissenschaftlichen Voraussetzungen zieht der Verfasser diese Konsequenz allerdings mit vollem Rechte, aber sie ist gewiss geeignet an der Sicherheit dieser Voraussetzungen

Zweifel zu erwecken. Kann man denn z. B. von dem Scharfsinn, wie er sich in den höchsten mathematischen Spekulationen betätigt, oder von dem Kunsttriebe, der sich bis zu den Schöpfungen eines Homer oder Shakespeare steigert, einen derartigen Nutzen ebenfalls mit Sicherheit behaupten?

Soweit das Buch überhaupt sichere Ergebnisse hat, stehen sie mit seinen biologischen Voraussetzungen nur in einem äusserlichen, assoziativen, psychologisch aber nicht logisch vermittelten Zusammenhange. Die Notwendigkeit dieses negativen Ergebnisses resultiert aus folgender Erwägung. Die Methode des ganzen Buches soll bestehen in einer direkten Übertragung des Auslesegedankens von der Pflanzen- und Tier- auf die Menschenwelt. Vorausgesetzt ist dabei also die Möglichkeit einer solchen, d. h. die Existenz einer hinreichenden Analogie zwischen beiden Gebieten. Eine solche fehlt aber. Demgemäss muss zuvörderst die Frage beantwortet werden, ob die Auslesetheorie überhaupt übertragen werden kann und eventuell in welcher Weise sie dabei modifiziert werden muss; kurz, die Fragestellung muss entsprechend den abweichenden Verhältnissen der menschlichen Welt völlig verändert werden; die Begriffe der Anpassung und Auslese können daher nur einen heuristischen Wert besitzen. Diese Schwierigkeit, auf die jede Anwendung der Entwicklungslehre auf die menschliche Gesellschaft stösst, hat der Verfasser leider viel zu wenig beachtet, während sie vor jeder weiteren Erörterung einer prinzipiellen Klärung bedürfte. Sie zeigt sich uns sowohl bei der Erklärung wie bei der Normierung der menschlichen Dinge auf Grund der Entwicklungslehre. Die Erklärungsversuche der letzteren, um mit ihnen zu beginnen, können sich sowohl auf das Kollektivleben der Völker wie auf das individuelle Leben innerhalb eines Volkes beziehen. Für das erstere wäre eine einfache Übertragung des Auslesegedankens nur dann möglich, wenn wir einen Fall der folgenden Art vor uns hätten. Denken wir uns ganz Australien von lauter Stämmen bevölkert, die in ihren körperlichen Eigenschaften und in ihrem Kulturbesitz, wie auch in ihrem geographischen Milieu völlig übereinstimmen und diese Übereinstimmung bereits seit Jahrtausenden besessen haben; nehmen wir ferner an, dass in diesem Zeitraum lediglich die Religionen aller Völker in derselben Weise sich geändert haben; dann könnte

man, die Giltigkeit der Entwicklungslehre im Sinne WEISSMANNS für das Völkerleben vorausgesetzt, die Abwandlung der Religion durch den Auslesemechanismus erklären, vorausgesetzt, dass sie sich als nützlich für die Erhaltung des Ganzen begreifen lässt: alle Völker mit abweichenden religiösen Variationen wären dann eben ausgerottet. Selbst dann würde aber unser Erklärungsbedürfnis noch nicht befriedigt sein; wir würden zu wissen wünschen, wie die religiösen Variationen, sowohl die erhaltenen wie die eliminierten, eigentlich zu stande gekommen sind; und das Interesse an der Beantwortung dieser Frage würde viel grösser sein als dasjenige an der entsprechenden Frage gegenüber einer Tier- oder Pflanzenart, unter anderm auch deswegen, weil eine religiöse Entwicklung sich nicht in lauter sehr kleine allmähliche Änderungen auflösen lässt, vielmehr wenigstens einige grosse Sprünge in sich enthält. Selbstverständlich würde die Beantwortung dieser Frage dem Bereich der Naturwissenschaften völlig entrückt sein. In Wirklichkeit liegen natürlich die Verhältnisse völlig anders: jedes Volk ist ein Individuum mit einer völlig individuellen Ausstattung; die Übertragung des Auslesegedankens belehrt uns hier zunächst über weiter nichts als über die Selbstverständlichkeit, dass nur solche Völker sich erhalten haben, die eben vermöge ihrer Ausstattung dazu befähigt waren. Aber welchen Stücken ihrer Ausstattung verdanken sie diesen Vorsprung vor den etwa ausgerotteten? Ausser den körperlichen Eigenschaften kommt hier die Gesamtheit der kulturellen Ausrüstung, ferner die Kopfzahl sowie endlich der geographische Zustand ihres Gebietes in Betracht. Wie unendlich schwer ist es, aus der Fülle aller dieser einander durchkreuzenden Einflüsse einige einzelne mit Sicherheit herauszupräparieren und für den Erfolg verantwortlich zu machen, zumal da die meisten Kulturgüter, wie Sitte und religiöse Institutionen, sowohl fördernde wie hemmende Einflüsse ausüben, deren Abgleichen gegeneinander meist sehr schwer ist; zumal da ferner der Einfluss einzelner führender Männer oder die anregende Einwirkung benachbarter Stämme, von denen Kulturgüter entlehnt werden, so viel irrationale Elemente in das Geschick eines Volkes hineinbringen, dass der innere Zusammenhang zwischen Schicksal und Verdienst bei ihm sehr in Frage gestellt werden kann. Die Entwicklungslehre kann hier lediglich dazu anregen, den biologischen Wert der

einzelnen Kulturgüter zu untersuchen. Wir erinnern z. B. an die Erörterungen über die biologische Bedeutung der Illusion oder an diejenigen über den Zusammenhang unserer Denk- und Anschauungsformen mit der Lebenserhaltung. Natürlich sind derartige Untersuchungen viel zu schwierig, als dass sie sich vom Naturforscher im Nebenamt erledigen liessen.

Entsprechende Betrachtungen kommen zur Anwendung gegenüber der Frage der Einzelauslese innerhalb eines Volkes. Wären wiederum alle Personen in ihrer persönlichen und sozialen Ausstattung einander völlig gleich und hätte sich im Laufe längerer Zeit bei ihnen allen nur eine einzige Eigenschaft geändert, so wäre die Aufgabe der Entwicklungstheoretiker leicht gelöst. Freilich betonen diese ja selbst, dass auf diesem Gebiet die Wirkung der Auslese durch soziale Einflüsse sehr zurückgedrängt ist. Sicherlich ist es ein wichtiges Problem, für dessen Formulierung und die Betonung seiner Wichtigkeit wir den Naturforschern Dank schulden, wie weit die grösste Fähigkeit das soziale Gedeihen zu fördern mit der grössten Intensität der Fortpflanzung und der sozialen Beeinflussung zusammen oder auseinander fällt. Nur liegen auch hier die Verhältnisse ziemlich verwickelt. Ausser der einfachen Erhaltung des Geschlechtes kommt, wie soeben bemerkt, auch die soziale Stellung der Individuen und ihre Möglichkeit dadurch und durch ihre Persönlichkeit das Ganze zu beeinflussen, in Betracht; von welchen Faktoren dabei die Autorität und der Erfolg im Leben abhängen, ist gewiss eine wichtige Frage — aber nicht für den Naturforscher sondern für den Sociologen.

Ebenso gewichtige Bedenken erheben sich gegen die einfache Übertragung des Auslesegedankens bei der Normierung des menschlichen Lebens. Für ein Volk als ganzes, so wird gesagt, fordert die Entwicklungslehre Selbsterhaltung um jeden Preis. Wir haben schon oben bemerkt, dass dieses Gebot im allgemeinen ohne weiteres einleuchtend ist, aber für die Ethik ist damit durchaus nicht das abschliessende Wort gesprochen. Wir sehen ganz davon ab, dass unter Umständen, wie schon die grossen jüdischen Propheten zeigen, die unmittelbare Selbsterhaltung eines Volkes nicht als höchste Pflicht erscheint; wichtiger ist die Möglichkeit und Tendenz, mit zunehmender Kultur diejenigen Kreise zu vergrössern, innerhalb deren der Krieg durch

friedliche Mittel ersetzt wird. Es gehört zu den grossen sittlichen Aufgaben fortgesetzt die Möglichkeit und Zweckmässigkeit einer solchen Erweiterung zu prüfen. Hier zeigt sich eine tiefe Kluft zwischen den vormenschlichen und menschlichen Zuständen: dort nur passive Anpassung der Lebewesen an die gegebenen Verhältnisse, hier zugleich die umgekehrte Möglichkeit der aktiven Anpassung der Verhältnisse an die Menschen.[1])

Ähnliche Bedenken gelten gegenüber der Anwendung des Entwicklungsgedankens auf die Normierung des Zusammenlebens innerhalb eines Volkes. Selbst zugegeben, dass Selbsterhaltung das oberste Ziel dabei sei, so fragt es sich weiter: Welches sind dazu die tauglichsten Mittel, und diese Frage ist, wie wir oben schon sahen, sehr verwickelt wegen der ausserordentlich mannigfachen und sich durchkreuzenden Wirkungen, die von fast jeder Institution ausgehen. Niemand wird heute mehr im Ernst fordern, dass wir den Ausleseprozess in seiner vollen Härte in Gestalt einer fortgesetzten Beseitigung der überzählig geborenen und am wenigsten angepassten Individuen walten lassen sollen, schon allein deswegen, weil die Nebeneffekte in Gestalt fortgesetzter Verhärtung des Gemütes auf seiten der überlebenden Zuschauer zu gefährlich wären. Ähnliche Bedenken kann man erheben gegenüber dem Drängen auf das Anwachsen der Bevölkerung innerhalb der Grenzen des Möglichen: es ist möglich, dass die Nachteile einer geringeren Propagation durch höhere Kulturwerte, wie sorgfältigere Erziehung oder grösseren Wohlstand, ausgeglichen werden. Es ist durchaus nicht so selbstverständlich, wie man es in der Regel in den einschlägigen Schriften darstellt, dass das etwaige Zurückbleiben Frankreichs hinter andern Völkern gerade durch seine geringere Bevölkerungszunahme bewirkt werde. Sicherlich ist es ein Ideal, jedem Einzelnen im Verhältnis zu seiner Fähigkeit das Ganze zu fördern zu einer sozialen Stellung und zur Propagationsmöglichkeit zu verhelfen; aber auch hier bilden die körperlichen Eigenschaften nur ein Glied in der Kette der massgebenden Bedingungen. Und vor allem ist zu bedenken, dass die verschiedenen fördernden Eigenschaften, wie körperliche und geistige Vorzüge, Geist und Charakter usw. vielfach die

[1]) Besonders betont jüngst von Rudolf Goldscheid in seinem Buche: Grundlinien einer Kritik der Willenskraft. Wien und Leipzig 1905, S. 167.

Tendenz haben, sich wechselseitig auszuschliessen oder wenigstens zu beeinträchtigen.

Schon aus äusseren Gründen müssen wir uns mit den wenigen vorstehenden Andeutungen begnügen. Sie reichen aber hoffentlich hin, um das Urteil zu begründen, dass wir uns hier auf einem fast völlig unbearbeiteten Boden befinden, dass eine Fülle von prinzipiellen und von tatsächlichen Fragen der Beantwortung bedarf, ehe die hier angeschnittenen Probleme sich gewinnbringend behandeln lassen, und dass diese Vorarbeiten nicht vom Naturforscher nebenbei bewältigt werden können. Dem Buche SCHALLMAYERS bleibt dabei der Wert der Anregung durchaus gesichert. Was er selbst an einer andern Stelle über den Wert der outsiders in der Wissenschaft gesagt hat, kann der Soziologe am wenigsten bestreiten. Wäre der Mensch ein logischer Automat, so könnte sich jede Disziplin ohne Schaden auf die rein sachlichen Beziehungen zu ihren Nachbargebieten beschränken. Tatsächlich birgt aber vermöge der Schwäche der menschlichen Natur der ausschliessliche Schulbetrieb der gelehrten Arbeit grosse Gefahren in sich, verführt insbesondere zu Vorurteilen und Einseitigkeiten, von denen derjenige, der von einer andern Disziplin herkommt, frei ist.

Das Raumproblem.

Ein Beweis der fünften Forderung EUKLIDS.

Von **W. Pailler.**

In Band 127 Heft I der „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik“ bringt eine Abhandlung von mir dreierlei Ansätze zu einem Beweis der als unbeweisbar geltenden fünften Euklidschen Forderung. Da die Mathematiker wohl nicht gerne an eine Prüfung jener Beweise gehen werden, so sollen hier die drei Ansätze zu einem unwiderleglichen Beweise kurz und bündig verdichtet werden, wobei ich allerdings wenigstens den Teil I., den Teil II B und von Teil II C jener Abhandlung Seite 40 dieses Bandes der Beachtung empfehlen möchte. Trotzdem will ich hier ganz unabhängig von jener Abhandlung vorgehen, und deshalb

sehe ich mich zu einer teilweisen Wiederholung aus ihrem Teile II A gezwungen.

Zu Figur 1:

Analysis:

a) Wenn eine Gerade AC parallel zu der Geraden DF ist, so muss es durch den Punkt B andere Gerade geben, welche die Gerade DF schneiden, wie dies bei der Geraden BE ganz sicher der Fall ist. Je mehr sich die schneidende Gerade der Lage der Geraden AC nähert, um so kleiner wird der Winkel werden, den die Gerade AC mit der die Gerade DF schneidenden Geraden bildet.

Insbesondere muss es eine schneidende Gerade GJ geben, welche die Grenzlage aller schneidenden Geraden repräsentiert, die wir daher Grenzgerade heissen wollen, und die einen Punkt H mit der Geraden DF gemeinsam haben muss, weil sie DF schneiden soll, während AC keinen Punkt mit DF gemeinsam hat, weil sie parallel DF sein soll, mithin DF nicht schneiden kann.

b) Durch den Punkt B kann es zwischen der Geraden BC und der Geraden BH keine Gerade mehr geben, da eine solche Gerade dann entweder parallel oder Grenzgerade sein müsste, was nach unserer Voraussetzung unmöglich ist, weil eine solche Gerade dann eben entweder mit der Geraden BC oder mit BH identisch wäre.

Es sei gegeben:

1. Gerade AC parallel DF unter Winkel CBE + Winkel BEF $= 2r - \alpha$ (entgegen EUKLIDS V. Forderung).

2. Gerade GJ Grenzgerade zu DF unter Winkel HBE + Winkel BEH $= 2r - \alpha - \delta$ (Folgerung aus Dat. 1).

Es werde durch Punkt H eine Gerade KL parallel zu Gerader CA gelegt, so ist diese Gerade KL zu CA unter (Winkel ABH + Winkel BHL =) Winkel ABH + Winkel BHD — Winkel LHD parallel (Folgerung aus Dat. 1).

Behauptung: Winkel LHD $= 0^0$

Beweis:

Es werde durch den Punkt B eine Parallele zur Geraden LK gesucht.

Die Gerade BH kann diese gesuchte Parallele nicht sein, da BH in Punkt H die Gerade LK schneidet.

Da aber Gerade BH Grenzgerade ist, folglich muss Gerade BC die gesuchte Parallele zu LK sein (Anal. b).

Es ist also: Gerade BC parallel LK
folglich: Gerade LK parallel BC

Es ist aber nach Voraussetzung 1 auch
Gerade AC parallel EF
mithin: Gerade EF parallel BC

Wenn nun Gerade LK parallel BC ist unter Winkel CBH + Winkel BHK und
Winkel KHF grösser als O°

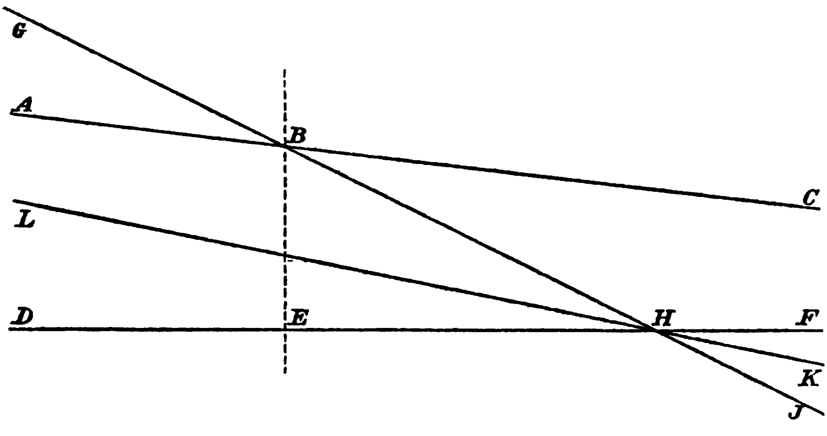
dann müsste Gerade EF die Gerade BC schneiden unter Winkel CBH + Winkel BHK — Winkel KHF

Gerade EF ist aber parallel BC unter Winkel CBH + Winkel BHK — Winkel KHF

Folglich ist Winkel KHF = O°

Folglich ist auch Winkel LHD = O° (q. e. d)
d. h. die Gerade KL fällt mit der Geraden FD zusammen.

Fig. 1.

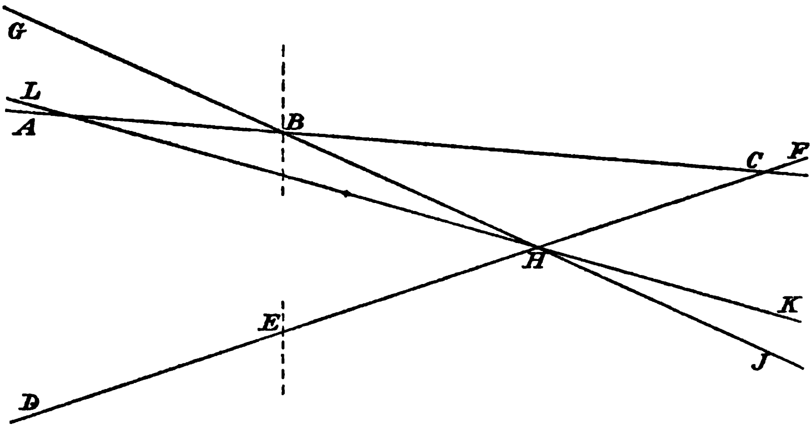


Zu Fig. 2:

Wird nun dieser Beweis mit der Figur 2 auf die projektive Geometrie übertragen, so kann der Schnittpunkt H dem hier sich ergebenden unendlich fernen Punkte C sich beliebig nähern, es wird die parallele Gerade HL stets mit der parallelen Geraden DC zusammenfallen,

d. h. die V. Forderung EUKLIDS ist hiermit aus der projektiven Geometrie bewiesen.

Fig. 2.



Rezensionen.

NATORP, PAUL: Philosophische Propädeutik. (Allgemeine Einleitung in die Philosophie und Anfangsgründe der Logik, Ethik und Psychologie), in Leitsätzen zu akademischen Vorlesungen. Marburg. (Elwertsche Verlagsbuchhandlung.) 1903. 68 S.

Im Unterschiede von WUNDTS „Einleitung in die Philosophie", die Ref. kürzlich gleichfalls in dieser Zeitschrift zu besprechen hatte, ist N.'s Büchlein nicht historisch, sondern rein systematisch gehalten. Im Unterschiede von anderm systematischen Einleitungen, die die verschiedensten (erkenntnistheoretischen, metaphysischen, ethischen) Standpunkte darstellen und kritisieren, führt N. ausschliesslich in dasjenige System ein, das durch COHEN und ihn zu verdientem Ansehen gekommen ist, in das des Neukantianismus. Diese Beschränkung auf den eigenen Standpunkt ermöglicht eine Erweiterung des Stoffes: die Anfangsgründe der Logik und Psychologie, die in anderen Einleitungen meist vernachlässigt werden, kommen, immer unter dem gleichen massgebenden Hauptgesichtspunkte, mit zu Worte, so dass der Leser bei aller Kürze den eindrucksvollen Anblick eines geschlossenen Systems erhält. Jede dieser drei Behandlungsweisen von „Einleitungen in die Philosophie" ist an ihrem Platze. Die von N. gewählte Darstellungsart zwingt diejenigen, die ihren Standpunkt in solcher Weise gleichsam zugespitzt darlegen möchten, zu äusserster

Sammlung, Präzision und Selbstkritik. Sie ist nur dort möglich, wo ein und dieselbe Methode, die oft unfügsamen Dinge anzusehen, überall mit gleich strenger Konsequenz festgehalten und durchgeführt wird. Geschlossenheit und Konsequenz sind das Auszeichnende des Werkes von N. Er bietet denen, die vom Neukantianismus oder über ihn lernen möchten, eine summarische, so klare und verständliche wie eindringende Auseinanderfaltung dieses Standpunkts. Charakteristisch und wohlberechtigt ist vor allem die Stellung der Psychologie nach den Disziplinen der Erkenntnistheorie, Logik und Ethik. In der näheren Ausführung der Psychologie kommt, wie bei der Anlage des Büchleins überall, nur der neukantische Standpunkt zu Wort. Vertreter anderer Standpunkte würden, was über Empfindung, Streben, Fühlen gesagt ist, wohl mehrfach anders bestimmen. Ähnliches gilt von der Ethik und Erkenntnistheorie. Letztere lässt auch auf dem eigenen Boden des Verf.'s noch einige Fragen offen. Nicht die Subjekte der Veränderungen und Beziehungen, sondern nur diese selbst sollen im voraus gegeben sein (§ 4); aber es ist nicht leicht, sich das Gegebensein subjektloser Veränderungen und Beziehungen klar zu machen. Die Materie der Erkenntnis sei, im Gegensatz zur begrifflichen Form, ein bloss Bestimmbares, aber für sich weder inhaltlich noch in Raum und Zeit bestimmt (§ 10). Ref. möchte meinen, dass man solche Materie überhaupt nicht denken zu können erklären müsse. Unser Autor verleiht ihr trotzdem gedankliche Bestimmungen, nämlich Mannigfaltigkeit und Unterschiedlichkeit (ib. u. § 19). Auch der Begriff der „Erscheinung", der ja vom Neukantianismus anders als von Kant gefasst wird, nämlich unter Verwerfung der Dinge an sich, wird in § 6 und § 42, für die wichtigen Gedankengänge, die an ihn geknüpft werden, etwas zu unvermittelt eingeführt. Am Wert vorliegender Propädeutik mindern solche gelegentliche Bedenken nichts. Dem Verf. dürfte es leicht sein, in eventueller Neuauflage seines willkommenen Büchleins dem Interesse des Lesers an diesen und ähnlichen Dingen durch nähere Ausführungen zu entsprechen, bzw. in dasselbe in präzisester Kürze aufzunehmen, was hierüber der Schlussverweis auf andere seiner Schriften offen lässt.

Halle a. S. **Hermann Schwarz.**

Kinkel, Walter: Privatdozent an der Univers. Giessen. Joh. Fr. Herbart, sein Leben und seine Philosophie. Giessen, Rickersche Verlagsbuchhandlung. 1903. (VIII, 204.) 204 S. 3 Mk.

K. bietet mit vorliegendem Bande eine übersichtliche und klare Darstellung von Herbarts Leben und Lehre. Letztere wird in ihrer Gesamtheit geschildert. Der Leser lernt der Reihe nach Herbarts

Metaphysik, Psychologie, praktische Philosophie, Religionsphilosophie und Ästhetik kennen, und zwar tritt bei K., abweichend von manchen anderen Bearbeitungen desselben Themas, die Pädagogik HERBARTS gegenüber dessen Philosophie zurück. Recht anschaulich gemacht ist unter anderm HERBARTS Methode der Beziehungen. Fast durchweg und mit Recht glaubt Verf. die Ansichten HERBARTS ablehnen zu müssen. Ebendeswegen trennt er Darstellung und Kritik, indem er die meist treffenden kritischen Bemerkungen, die vom antipsychologistischen kantianisierenden Standpunkte aus gefällt werden, der Besprechung des jeweilig behandelten Teils aus HERBARTS System überall nachfolgen lässt. Alles in allem für den Leser eine zweckmässige Orientierung über das behandelte Thema.

Halle a. S. **Hermann Schwarz.**

HENSEL, PAUL, Prof. Dr.: Hauptprobleme der Ethik, sieben Vorträge. Leipzig, Teubner. 1903. 106 S. 1,60 Mk.

Obige Vorträge sind im Frühjahr 1902 im Mannheimer Verein für Volkshochschulkurse gehalten worden. H. weiss seinen Stoff klar zu gliedern und flüssig zu entwickeln. Es ist dem Leser, auch dem dann und wann dissentierenden, ein Genuss ihm zu folgen, wie es solcher den Hörern gewesen sein wird. Wohl geglückt ist die Kritik des Utilitarismus und Evolutionismus. Allen, die ihre ethische Auffassung an das moderne Schlagwort „Evolutionismus“ anlehnen, und denen, weil sie das Spätere sogleich als das Vollkommnere und Bessere ansehen, schon „der reine Zeitverlauf einen geheiligten Charakter bekommt“, sollten H.s lichtvolle Ausführungen Nachdenken und Selbstbesinnung wecken. H.s eigener Standpunkt ist der richtige einer Gesinnungsethik, mit der er KANTS ethischen Grundbegriff, die Autonomie des sittlichen Willens, verbinden will. Für letztere sieht er nicht in KANTS einzelnen Fassungen des kategorischen Imperativs den adäquaten Ausdruck. Sie besteht ihm einzig und allein in der Tatsache, dass Handlungen immer nur durch das Bewusstsein, als pflichtmässige zu geschehen, d. h. in eigner Bejahung einer irgendwie gebotenen Pflicht, sittlich werden. Die Betonung dieser Tatsache entspricht allerdings durchaus der Gesinnungsethik; den Autonomie-Gedanken scheint sie Ref. noch nicht einzuschliessen. Die Autonomie besagt doch wohl nicht, dass jemand auch sich selbst etwas gebietet, was ihm etwa durch andere Gebote nahegelegt ist. Sie besagt, dass ein Gesetz (*νόμος*) sich selbst (*σεαυτόν*), kein *ἕτερον*, befiehlt. Deshalb gebietet nach KANT das sittliche Gesetz nicht die Verwirklichung von Gütern, auch nicht eines „höchsten Guts“, es befiehlt überhaupt kein Objekt, das ihm voranginge (ein *ἕτερον*), zu verwirk-

lichen, sondern es befiehlt sich, das Gesetz, selbst = qua Gesetz. Der Gegensatz von Autonomie und Heteronomie geht m. a. W. nicht auf die Gesinnung des Handelnden, sondern auf die Art des sittlichen Gebots. Da H. nicht ebenso unterscheidet, entfernt er sich m. E. mehr als er meint vom Sinne Kants und setzt sich gerade dadurch in den Stand, eine Reihe sittlicher Erscheinungen freier als dieser selbst zu würdigen. Man lese z. B. die feinen Ausführungen darüber, wie sich „sittlich", „unsittlich", „aussersittlich" und „böse" unterscheiden, die treffliche Kritik des Begriffs der „schönen Seele" usw. Andererseits konnte ebendeshalb die Gefahr des Relativismus nicht ebenso wirksam vermieden werden, wie sie Kant zu vermeiden vermocht hat. Möge sich das sympathische Büchlein viele Freunde erwerben.

Halle a. S. **Hermann Schwarz.**

Dr. Julius Goldstein: Die empiristische Geschichtsauffassung David Humes mit Berücksichtigung methodologischer und erkenntnistheoretischer Probleme. Eine philosophische Studie. Leipzig, Verlag der Dürrschen Buchhandlung. 1903 57 S.

Im 1. und Hauptabschnitt seiner Studie sucht der Verfasser zu beweisen, dass Humes empiristische Geschichtsauffassung namentlich auch in ihrer praktischen Durchführung in seinem Geschichtswerk, der „History of England", abhängig sei von den allgemeinen erkenntnistheoretischen und methodologischen Voraussetzungen seiner Philosophie, vor allem von seinem einseitig an der Naturwissenschaft orientierten Kausalprinzip. Nur darauf bedacht, auch in der geschichtlichen Welt die zur Aufstellung allgemeiner Kausalverhältnisse notwendige Gleichförmigkeit der Ereignisse ausfindig zu machen, zerlege er auch das menschliche Seelenleben in wenige sich immer gleichbleibende Motive, aus deren mechanischer Zusammensetzung sich die historischen Charaktere ergäben. Den Beweis hierfür hat der Verfasser schwerlich erbracht. Ebenso häufig wie auf die Gleichheit der Menschen in ihren Grundtrieben weist Hume schon in seinen Essays auf die unendliche Mannigfaltigkeit ihrer Charaktere hin, auf die widerspruchsvolle Unberechenbarkeit ihrer Natur.

Noch weniger tritt in der History of England eine derartige Versimpelung seiner oft sehr feinsinnig beobachteten historischen Personen hervor, wie sich notwendig aus einer Mischung weniger an Quantität und Qualität immer gleicher Motive ergeben würde. Es ist wahr, er verkennt häufig die politische Grösse und gänzlich das religiöse Genie eines Luther. Aber der Grund hiervon liegt in der Enge seines persönlichen Geschmacks, nicht in der Einseitigkeit einer

bewusst angewandten naturwissenschaftlichen Methode und der dadurch bedingten unhistorischen Auffassung von der psychologischen Gleichheit aller Menschen. Denn ausdrücklich legt er z. B. an einem CROMWEL oder DE RETZ einen ausserordentlichen Massstab an (Ess. II, VI, I), und keineswegs fehlt ihm der Blick für menschliche Grösse. Nur hat er seine eignen Werturteile; ein Eroberer und ein Märtyrer gilt ihm wenig, ein Gesetzgeber und ein Napier sehr viel (vgl. diese Zeitschr. Bd. 114, S. 136 ff.). Alles Radikale, jede grosse Leidenschaft ist ihm schon persönlich fatal, ja verhasst wegen ihres stürmischen Charakters. Dies hat auch Verfasser in anderem Zusammenhange richtig hervorgehoben und ebensowohl erwogen, wie weit sich HUME durch die einseitigen Massstäbe seiner Zeit beherrschen liess.

Durchaus nicht stelle ich die psychologistische Tendenz der Humeschen Geschichtsschreibung gänzlich in Abrede. Nur erhält seine „erkenntnistheoretische und methodologische Position" in der Geschichte eine andere und festere Basis, als GOLDSTEIN ihr gegeben hat, durch einen vom Verfasser nicht erwähnten Grundsatz von grosser Tragweite: Was von wenigen Personen abhängt, muss zum grossen Teil dem Zufall zugeschrieben werden oder geheimen und unbekannten Ursachen; was aber von einer grossen Anzahl ausgeht, kann häufig durch bekannte und bestimmte Gründe erklärt werden. (Ess. I, I. XIV.) Dieser Satz zeigt in der Tat, das HUMES erkenntnistheoretischer Empirismus zum Allgemeinen in der Geschichte hinstrebt. Aber nicht wie GOLDSTEIN will, in der Einzelmotivierung auf dem Gebiet der Personengeschichte. Nur dort, wo allgemeine und konstante Prinzipien, wie z. B. Gesetze und Regierungsformen, die Sitten eines Volkes, die herrschenden Leidenschaften einer Zeit zur Wirkung kommen, findet der vorsichtige Empirist den sicheren Boden für die Aufstellung allgemeiner Erfahrungssätze, nur aus ihnen ergeben sich nach HUMES eignen Worten Schlussfolgerungen von fast mathematischer Sicherheit und Allgemeinheit. Dieser Punkt hätte um so mehr Beachtung verdient, als sich HUME gerade hier mit den modernen Bestrebungen, die Geschichte zu einer Naturwissenschaft zu machen, berührt, insbesondere mit der psychologisch-kausalistischen Geschichtstheorie eines LAMPRECHT.

In einem 2. Abschnitt legt Verfasser dar, wie verständnislos HUME den sittlichen und religiösen Erscheinungen des geschichtlichen Lebens und bei aller richtigen Kritik der Theorien der Aufklärung auch den politisch-rechtlichen und sozialen Bewegungen der Menschheit gegenüberstehe. Der 3. Abschnitt spricht HUME die Fähigkeit

ab, von seinem empiristischen Standpunkte aus die Geschichte als ein sinnvolles Ganze zu verstehen.

An dem praktischen Falle HUMES glaubt Verfasser die Unfruchtbarkeit des Empirismus als eines erkenntnistheoretischen Prinzips in der Geschichte überhaupt nachgewiesen zu haben. Er knüpft damit an die berechtigte Forderung an, dass die allgemeinen Erkenntnismittel des menschlichen Geistes, die bisher einseitig an der Naturwissenschaft orientiert waren, so zu erweitern sind, dass sie auch dem eigentümlichen Erfahrungskreise der Geschichte gerecht werden. — Den Empirismus aber lehnt Verfasser nochmals in einer „Vorrede" ausdrücklich ab, „gerade aus Gründen der Empirie," weil er nicht das zu geben vermöge, „was vom Geist an die Geschichte herangebracht wird".

Mein Urteil muss ich dahin zusammenfassen, dass die Studie GOLDSTEINS zwar viel Anregendes enthält, aber in ihrem Hauptpunkte weder eine vollständige noch ganz zutreffende Skizze von den Grundlinien der Humeschen Geschichtsauffassung.

Hildesheim. **Heinr. Goebel.**

DR. LUDWIG STEIN. Die soziale Frage im Lichte der Philosophie. Vorlesungen über Sozialphilosophie und ihre Geschichte. 2. verbesserte Auflage. Stuttgart, Ferdinand Enke, 1903. XVI. u. 598. S.

Die 1. Auflage dieses umfangreichen Handbuches der Soziologie ist in dieser Zeitschrift in einer grundsätzlichen Auseinandersetzung über „Ethische Prinzipienfragen" (B. 117, S. 38—70) von ERICH ADICKES besprochen worden. In der 2. Auflage hat der Verfasser die losere Vorlesungsform beibehalten, dennoch aber das Buch durch viele Kürzungen, besonders in den kritischen Erörterungen und älteren Literaturnachweisen, die durch neuere bis 1903 ergänzt sind, handlicher gestaltet. Der Verfasser hat sich auch entschlossen, „manches rhetorische Beiwerk . . . . geräuschlos fallen zu lassen". Dennoch muss ich mich dem scharf ablehnenden Urteil von ADICKES auch für die 2. Auflage im ganzen anschliessen. Denn der Charakter des Buches ist derselbe geblieben. So sind alle die von ADICKES gerügten „Geschmacklosigkeiten ärgster Art", soweit ich verglichen habe, stehen geblieben. Sie würden m. E. nicht so auffallen, wenn der Verfasser nicht eine so hohe Meinung von der Vortrefflichkeit seines Werkes und der Vornehmheit seines Stiles hätte. Über „das Eintagsfliegentum der politischen Presse oder gar das geräuschvolle Schönrednertum alkoholerhitzter Bierbankpolitiker" weiss er sich erhaben. „Ich halte vielmehr etwas auf literarische Schamhaftigkeit und Gedankenkeuschheit" (S. 34). Dabei ist sein Stil trotz seiner

„reinen Freude am Gestalten" keineswegs immer original, es laufen Trivialitäten unter wie folgende: „Wem das Ungefähr den Gefallen erwiesen hat, ihn in eine goldene Wiege zu legen oder ihm gar zum Überfluss einige Blutstropfen von eingebildet blauer Färbung mitzugeben, der ist für den Kampf ums Dasein ganz anders ausgerüstet als der armselige Wicht, dem das Verhängnis den Possen gespielt hat, dass er entweder rechtmässig in einer elenden Hütte oder gar unrechtmässig zur Welt gekommen ist." (S. 561.)

Wenn ich den philosophischen Charakter des Buches zwar nicht gänzlich bestreite, wie ADICKES es tut, ihn aber doch in Zweifel ziehe, so ist es meine Pflicht, dies harte Verdikt auch selbständig zu begründen, um so mehr, als das Buch einen grossen Erfolg gehabt hat. Denn es ist ins Russische und in seinem systematischen Teil auch ins Französische übersetzt worden; die 1. Auflage war schon nach 5 Jahren vergriffen und die vorliegende 2. ist HERBERT SPENCER mit dessen Genehmigung gewidmet. Was der Verfasser zunächst unter „Plan und Methode der philosophischen Erfassung der sozialen Frage" versteht (3. Vorlesung, S. 34—48), zeigt sich sogleich bei der Gruppierung seines Stoffes. „Jedes Problem bietet der philosophischen Beleuchtung 3 verschiedene Seiten dar, sofern man sich in die letzten Tiefen — namentlich seiner zeitlichen Entwicklungsmomente — versenken will: seinen Ursprung, seinen geschichtlichen Werdegang, seinen augenblicklichen Stand." (S. 36.) Unter Anwendung dieser überraschend einfachen „drei Momente der philosophischen Betrachtungsweise" ergibt sich die Disposition seines Buches: I. Abschnitt. Urformen des Gemeinschafts- und Gesellschaftslebens. S. 62—144. II. Abschnitt. Umriss einer Geschichte der Sozialphilosophie. S. 145—395. III. Abschnitt. Grundzüge eines Systems der Sozialphilosophie. S. 396—584.

Nicht besser steht es mit der „Sozialphilosophischen Grundlegung" (4. Vorlesung, S. 49—61). Auch hier nicht viel mehr als ein prunkvoller Aufputz, ein Raketenfeuer, aber kein solides Fundament! Ein Beispiel für viele: es ist ganz unmöglich, dahinterzukommen, was STEIN unter Kausalität versteht. S. 51 ist sie ihm „ein blosses Moment der Entwicklung", S. 52 nennt er sie „ein Grundgesetz des Lebens", S. 53 ist es ihm einerlei, wie es sich mit dem Wesen und Ursprung des Kausalgesetzes verhalten möge; „für uns ist die kausale Verknüpfung alles Geschehens eine unausweichliche psychologische Auschauungsnotwendigkeit, wenn nicht gar logische Denknotwendigkeit". S. 54 sagt er schlechtweg: „Unter Kausalität verstehen wir in diesem Zusammenhange natürlich die Denkmäler der Literatur und Kunst, die rechtlichen und religiösen Institutionen, die

politischen und sozialen Traditionen . . . . ." Und trotz dieses proteusartigen Charakters seiner Kausalität rechnet er sie unter die drei „Hauptfaktoren" seiner Sozialphilosophie (S. 425) oder unter die „sozialphilosophischen Motivationen". (S. 489.) Ebenso tritt bei andern grundlegenden Begriffen die schon von Adickes hart angelassene „grosse Verschwommenheit und Vieldeutigkeit der Terminologie" hervor.

Stein will aber nicht nur seinen soziologischen Theorien eine erkenntnistheoretische und psychologische Basis geben, er will sie auch zu einer philosophischen Weltanschauung vertiefen. Diese kann hier nur mit einem Blick gestreift werden. Im Gegensatz zu Nietzsche legt er den Hauptakzent auf die fortschreitende Sozialisierung des Menschen. Ein höherer Typus „der soziale Mensch" ist der letzte Sinn der sozialen Evolution. Dieses „Hochziel" kann nur auf dem Wege des „Rechtssozialismus" (dessen Formel S. 462) erreicht werden. Das sozialisierte Recht erweist sich als eine „Sozialpädagogik für Erwachsene", es erzieht durch seine Institutionen den sozialen (= sozial empfindenden) Menschen. Ein sozialisiertes Milieu wird so geschaffen, und damit wird sich der soziale Staat von selbst einstellen. Erforderlich ist hierzu aber auch die Sozialisierung der 5 „ideologischen Faktoren". (Religion, Moral, Kunst, Wissenschaft und Pädagogik.) Dabei geht es der Religion besonders schlecht: aller Mystik wird sie entkleidet, alle Jenseitigkeitsmotivationen werden ihr geraubt, und es verbleibt dem verweltlichten Klerus nur als Hauptaufgabe, „auf Grund statistischer Nachweise" den Gläubigen die Solidarität des Menschengeschlechtes zu predigen. — Schliesslich mündet Steins evolutionistische Weltanschauung in einen „sozialen Optimismus", der das nahe, diesseitige Ziel der physiologischen, intellektuellen und moralischen Höherbildung des Typus Mensch greifbar vor Augen sieht.

Bei genauerer Betrachtung erweist sich Steins Weltanschauung als ein blasser Eklektizismus; ein vielfach schon paktierender rechtlicher und wirtschaftlicher Sozialismus — nach einem Aufsatz Steins im „Tag" 1904, Nr. 347 hat sein „Rechtssozialismus" gar „den Vorzug eines gewollten Doppelsinns" als eines rechtsstehenden und rechtlichen Sozialismus — wird religiös-ethisch gewandt, mit der regulativen Idee des „sozialen Menschen" ausgestattet und schliesslich mit einem philosophischen Optimismus der unbedingten Lebensbejahung verquickt: fertig ist eine sozialphilosophische Weltanschauung, welche alle Bedürfnisse des Menschen, auch seine metaphysischen, zu befriedigen den Anspruch macht und im Grunde so schal und nüchtern ist.

So komme auch ich zu dem Ergebnis, dass Steins Buch, wie K. Vorländer über ein anderes Buch desselben Verfassers in dieser Zeitschrift, Bd. 119, S. 210 urteilt, philosophische Förderung im ernsten Sinne nicht zu geben vermag. Sein Wert als Handbuch der sozialen Frage entzieht sich natürlich ganz meiner Beurteilung.

Hildesheim. **Heinr. Goebel.**

Dr. phil. Arno Scheunert: Der Pantragismus als System der Weltanschauung und Ästhetik Friedrich Hebbels. Hamburg und Leipzig, 1903. Verlag von Leop. Voss. 330 S.

Mit logischer Schärfe, freilich auch mit vielen Wiederholungen, wird das metaphysisch-ethische Weltbild zusammengestellt, das hinter Hebbels Schöpfungen steht, der Pan-Tragismus, die Auffassung des Weltprozesses als einer ungeheuern Tragödie. Des Dichters Geist wurzelt tief in der absoluten Philosophie, deren Schicksal er auch insofern teilt, als alle wertvollen mit echt dichterischer Plastik hingestellten Einzelurteile der Zweifelhaftigkeit der universalen Prämissen nichts nehmen können. Dass Philosophieren, dichterisches Schaffen und Leben aufs innigste zusammengehören, dass der Dichter seinen Geschöpfen gegenüber oberste Instanz der ethischen Beurteilung ist, trifft wohl nicht nur bei Hebbel zu. Der wiederholt gebrauchte Ausdruck „Philosophie pro domo“ kommt mir da zu geringschätzig vor. Auch „frostig und gemütlos“ kann ich diese in schwer durchkämpften Gedankengängen errungene Weltanschauung, die sehr richtig als „Notwehr gegen den Pessimismus“ bezeichnet wird, nicht finden. Ferner darf man nicht vergessen, dass eine isolierte Behandlung des Philosophen Hebbel sein ganzes Schaffen in einseitige Beleuchtung rückt, die freilich manch eigenartigen Zug daran deutlich macht, aber ein Allgemeinurteil nicht begründet. Der Lebenssaft einer „Maria Magdalena“ z. B. entquillt in erster Linie, trotz des metaphysischen Vorworts, der im Elternhause und in München gewonnenen Erfahrung und Menschenkenntnis, und noch mehr ist für die reifsten Werke, insbesondere die „Nibelungen“, der „psychologische Realismus“ und die wuchtige, an mühsam behauene Felsquadern erinnernde Sprachform sehr viel bedeutsamer, als der Umstand, dass der Dichter das von ihm so tief nachgefühlte und so mächtig wiedergegebene Leben immer noch unter dem Gesichtspunkt des „Pantragismus“ auffasst. Inwiefern aber die Universalperspektive, die dieser eröffnet, einen Sinn hat, lässt sich nur dann richtig beurteilen, wenn man die Stellung des Dichters in der Entwicklungsgeschichte des Dramas, speziell der Tragödie, berücksichtigt. Da stellt seine Philosophie mit ihren Kämpfen, Zweifeln, Widersprüchen, Unklarheiten, die Scheunert selbst oft

genug hervorhebt, die Geburtswehen neuer Kunstanschauungen dar, wie sie den Werken eines Ibsen, Hauptmann u. a. zugrunde liegen, spiegelt die Auflehnung des gesunden, poetischen Instinkts gegen abstrakte Schematisierung. Hebbel operiert zwar noch mit den altüblichen Ausdrücken „tragische Schuld" und „Versöhnung", gibt ihnen aber einen Inhalt, der sie in Wahrheit völlig sprengt. Die Willensfreiheit des Individuums tritt ganz zurück, und im Anblick der erhabenen, wenn auch noch so furchtbaren Notwendigkeit alles Geschehens findet er eine „Versöhnung", die nun freilich aller bis dahin gewohnten Massstäbe spottet. Sehr begreiflich daher, dass die „Ethik" eine „schmerzlich empfundene Lücke" in seinem System geblieben ist! Man darf ihn aber deshalb nicht härter beurteilen, als etwa Goethe die „Braut von Messina":

> Gleichschlecht ergeht's dem Guten wie dem Bösen,
> Ein schwierig Rätsel, rätselhaft zu lösen.

Sehr bezeichnend ist auch, dass Hebbel an Stelle der zur Wiedervereinheitlichung strebenden „Idee" symbolischer Weise die „Menschheit" treten lässt; so verwandelt sich, zunächst ihm selber unbewusst, der metaphysische Hintergrund bereits in den sozialen. In vieler Beziehung vollzieht sich demnach in Hebbels Denken ein mühsames Losringen von tief durchdrungenen alten Ideen, ohne dass für die einer neuen Zeit schon die entsprechenden klaren Formen gefunden wären. Dieser Einblick ist der Gewinn aus der Lektüre des vorliegenden Buches, wenngleich der Verfasser selbst diesen Gesichtspunkt nicht deutlich herausgearbeitet hat.

Bad Nauheim. Dr. **Strecker**, Gymnasialoberlehrer.

Alfons Bilharz: Die Lehre vom Leben. Wiesbaden, 1902 Verlag J. F. Bergmann. Mit 22 Abbildungen im Text. XIV und 502 Seiten. Gr. 8. Preis 10 Mk

In seiner 1897 erschienenen „Metaphysik als Lehre vom Vorbewussten" (im gleichen Verlage), hat Bilharz die Prinzipien seiner Denkweise sowie die Grundzüge einer diesen Prinzipien gemässen Erkenntnistheorie, Logik, Mathematik und Physik entwickelt, und im vorliegenden Werke bietet er die Konsequenzen seiner, hier in erheblichem Umfange wiederholt vorgetragenen, Denkweise im Bereiche der im weitesten Sinne des Wortes zu fassenden Biologie.

B. bezeichnet seine Philosophie als heliozentrisch und betont als ihre Besonderheit die mathematische Form. Der Begriff des Seins muss seines Erachtens jedem anderen Begriff übergeordnet sein, „weil jeder ihm angehören muss". Das Sein geht der Vorstellung

vorher, und es kann im Bewusstsein nichts sein, was nicht vom Sein herbezogen wäre. Um das Sein zu erkennen, um ins „Vorbewusste" zu dringen, muss unser gewohntes Denken „gedreht" werden, und zwar „rechtwinklig"; Philosoph ist derjenige, der die rechtwinklige Drehung des Denkens von der physischen Form auf den metaphysischen Inhalt zu vollziehen vermag. (Form und Inhalt, Physik und Metaphysik sind Gegensätze, die B. als aufeinander senkrecht determiniert; er lehrt: „1. kontradiktorische oder inhaltlich gleiche Gegensätze stehen sich diametral gegenüber, wie die Wagebalken einer Wage; 2. konträre oder inhaltlich verschiedene Gegensätze stehen aufeinander senkrecht"). Im Gebiete des Erkennens sind nach B. Inhaltsunterschiede, d. h. Unterschiede im Qualitativen durch Richtungs- bzw. Lageunterschiede, ja überhaupt nur durch solche auszudrücken, und nur so wird es möglich, „die bisherige Unbestimmtheit" der Begriffe aufzuheben. Das Qualitative ist ganz allgemein gleichbedeutend dem Intensiven, das aus der physikalischen Auffassung geläufig ist. „Denke ich," sagt B. „das Intensive unter dem Bild einer Ordinate, das Extensive unter dem Bild einer Abszisse, und besteht das Erkennen oder die Begriffsbildung in der Synthese beider zu einem Ganzen, oder vielmehr in einer Umwandlung der zuerst gegebenen intensiven Grösse in die extensive Grösse, so müssen auch die Abmessungen der beiden rechtwinklig aufeinander stehenden Linien gleich gemacht werden, woraus folgt, dass das Quadrat das anschauliche Bild eines jeden Begriffs ist." Der Begriff der Grösse, „der oberste Begriff der Vernunft", ist „der unmittelbare Abdruck des Vorbewussten im Bewusstsein"; m. a. W. das Sein im Vorbewussten, das Sein vor und unabhängig von allem Denken „ist" „Seinsgrösse", ist „begrenztes Sein". Was wir Objekte nennen, sind „nur Ebenen, die einen stereometrischen Inhalt heucheln, selbst aber in unendlicher Reihenfolge den Inhalt der das Ich begrenzenden Seinsgrösse darstellen". Nach B. kann man sich „die punktuelle Seinsgrösse der inneren Erfahrung, die subjektive Welthälfte oder das Sein des Ich als ausgedehnten (aber dennoch unteilbaren) kubischen Körper von quadratischem Querschnitt und unendlicher Länge" denken. Der metaphysische Inhalt des Universums lässt sich kennzeichnen durch die rechtwinkligen Koordinaten des Raumes und der Zeit.

Ob nun eine nach diesen, dem ersten Bande passim entnommenen Sätzen aufgebaute Philosophie uns weiter zu bringen vermag als die traditionelle, wage ich nicht zu entscheiden. Das philosophische Gebäude, das Bilharz aufgeführt hat, ist freilich solide, aber — nach Abrechnung des Accessorischen — sehr, sehr ärmlich: die Drehung

des Denkens in den Raum schafft leicht ein ungemein einfaches Schema für die Welt, aber dieses Schema hat den bösen Fehler, ohne mehr oder minder willkürliche und dogmatische Zutaten — auf dogmatische Annahmen hat es B. auch fundiert — weder direkt noch durch Deduktion etwas Evidentes oder sachlich Aufklärendes (wir können uns doch trotz aller Konzession der Betrachtung nach Grösse und Form vom Inhaltlichen nicht völlig emanzipieren; und der von B. besonders gerühmte Satz z. B., dass Raum und Zeit aufeinander senkrecht stehen, ist in der Tat verblüffend einfach, aber er wird günstigstenfalls nur denen etwas bedeuten, die trotz KANT etc. über Wesen und Genesis von Raum und von Zeit sich die gleiche, im Grunde naive Auffassung wie B. bewahrt haben) über die Welt und ihren Grund zu besagen.

Die „Lehre vom Leben“ ist nicht so durchaus vom Prinzip der strengen Gegensätzlichkeit im Denken oder der Rectangularität bestimmt, sie enthält die Konzession der Unentbehrlichkeit gewisser logozentrischer Verfahren. B. hält vorerst eine Auseinandersetzung mit KANT, SCHOPENHAUER, v. HARTMANN und WUNDT über das Recht und die Besonderheit seiner ontozentrischen Auffassung doch für angebracht. Das Leben, definiert B. sodann, ist „vermöge seiner Einheitlichkeit, ein blosser Punkt, aber auch das Zusammenbestehen eines eindimensionalen, eines zweidimensionalen oder eines dreidimensionalen metaphysischen Begriffs“. Die metaphysische Bedingung der Entstehung des Organismus besteht „in der Erreichung eines inneren Gleichgewichts nach allen drei Dimensionen, oder im Auftreten der zeitlichen Veränderung, die eine Veränderung nach einer bestimmten Richtung ist, die ihrerseits durch das eine Objekt bestimmt ist, das dem Subjekt gegenüber steht; daher ist Organismus Welthälfte, das Unorganische Bruchteil einer solchen“. In analogem Stile bietet B. die Entwickelungsgeschichte der Organismen (er spricht von eliptischer Laufbahn des Organischen und von einer bestimmten, von dem „Zusammenwirken des metaphysischen Triebes der Veränderlichkeit und der Konstanz“ abhängigen Entwickelungsrichtung der Spezies) und der tierischen Seele („der dreidimensionalen, aus Sein, Wollen und Denken bestehenden“). Den wesentlichen Unterschied zwischen tierischer und menschlicher Seele determiniert B. im Hinblick auf die Sprache; er sagt, beim Tiere ist nur synthetische Begriffsbildung (Verstand) vermöge Zusammenfassens der Empfindungsgrössen, beim Menschen ist auch analytische Begriffsbildung (Vernunft) vermöge „Hinausdenkens der qualitativen Verschiedenheiten“: „Gehört Empfindung, als vorbewusst, dem Sein an, ist sie also Forminhalt, so steht die sinnliche Vorstellung dem Wortbegriff wie Inhalt und Form

gegenüber, und, wie diese, sind daher auch die seelischen Tätigkeiten, die dabei wirksam werden, gegensätzlicher Art. Verstand und Vernunft, kann man sagen, stehen aufeinander senkrecht." — Was B. im einzelnen vorträgt über Struktur und Funktion des Organischen, über HAECKEL und JOH. MÜLLER, über seelisches Geschehen, über „die Entwickelungsgeschichte der menschlichen Vernunft als Kulturgeschichte der Menschheit" und die Probleme der Gegenwart, ferner über den Begriff der Zweckmässigkeit und des Schönen, über ethische Grundsätze und faktische und erstrebenswerte Sozialverfassung und über NIETZSCHE, das ist vielseitig interessant, scheint mir aber nicht in notwendiger Beziehung zu seinen Prinzipien und ist überdies den von anderen Autoren ausgesprochenen Ansichten und Theoremen nahe verwandt, wo nicht von ihnen abhängig und aus der Diskussion derselben hervorgegangen; ich glaube darum, auf die Kennzeichnung des Inhalts dieser Teile des Werkes hier verzichten zu dürfen.

Tivoli bei Rom. **Chr. D. Pflaum.**

JULIUS PIKLER: Physik des Seelenlebens mit dem Ergebnisse der Wesensgleichheit aller Bewusstseinszustände. Allgemeinverständliche Skizze eines Systems der Psychophysiologie und einer Kritik der herrschenden Lehre. Leipzig, 1901. Verlag von Joh. Ambr. Barth. 40 S. Preis 1,20 Mk.

Die in freiem Plauderton entwickelte psycho-physiologische Theorie des Verf.s gipfelt in der Annahme, dass allen seelischen Erlebnissen „Bewegungen derselben Teilchen der nervösen Zentralsubstanz" entsprechen. Damit meint P. namentlich das Rätsel der Einheit des Bewusstseins erklären zu können. Er betont ferner, dass das Nervensystem auch unabhängig von äusseren Einwirkungen eine „stete Lebensbewegung" hat, die „während aller Erlebnisse fortdauert". Die seelischen Grundphänomene werden als Modifikationen der „steten Urlebensbewegung" charakterisiert. Wie freilich aus der Mechanik von Gehirnteilchen Bewusstsein entsteht, weiss der Verf. ebensowenig zu sagen, als die früheren materialistischen Psychologen. Übersetzt man seine Lehre aus dem Mechanischen ins rein Psychologische, so enthält sie besonders den wichtigen Gedanken, dass die Seele vor allen äusseren Eindrücken keine tabula rasa ist, sondern einen konstanten Komplex innerer Erlebnisse hat.

Königsberg. **Arnold Kowalewski.**

RUDOLF HOLZAPFEL: Panideal. Psychologie der sozialen Gefühle. Leipzig, 1901. Verlag von Joh. Ambr. Barth. Mit einem Vorwort von E. MACH. 233 S. Preis 7 Mk.

In dieser Schrift ist der Versuch gemacht, die treibenden Kräfte und Ideale des höheren Geisteslebens nach ihren typischen Formen zu charakterisieren. Eine Reihe von bedeutsamen Gefühlskomplexen, die man sonst selten einer psychologischen Analyse zu unterziehen pflegt, lernen wir hier in neuer Beleuchtung kennen. Das blosse Definieren und Klassifizieren drängt sich etwas stark in den Vordergrund und gibt der Darstellung eine gewisse scholastische Färbung. Dazu kommen einige terminologische Monstrositäten, die bei einem Schüler von AVENARIUS allerdings nicht überraschen. So findet man Ausdrücke wie „unterschiedsgraduell hygiopsychische Menschheitsentwickelung", „selbstdegenereszenzharmonische Billigungsfreiheit", „unterschiedsgraduell hygiopsychische Menschheitsdegenereszenzharmonie der Billigungen", „unterschiedsgraduell hygiopsychische menschheitsentwickelungsrevolutionäre Moral", „unterschiedsgraduell hygiopsychische menschheitsentwickelungsrevolutionär ethische Kunstrevolution". Mit diesen vielstöckigen Wortgebäuden kontrastiert die aphoristische Basis, aus der sie hervorragen. Die einzelnen Paragraphen bestehen fast alle aus einem Satz. Die auch sonst in der modernen Literatur bemerkbare Vorliebe für den Aphorismus scheint ein Zeichen von Degeneration der philosophischen Kraft zu sein. Abrupte Sentenzen sind wohl der Kindheitsstufe des Denkens angemessen. Nach den reiferen Entwickelungsstadien umfassender Räsonnements und Systeme bedeuten sie einen Rückschritt. Bei dem vorliegenden Buch, das oft so viele Gedanken in einen Satz presst, wird freilich mancher Leser die häufigen Absätze auch als angenehme Ruhepausen empfinden. Am interessantesten ist wohl der Abschnitt über die „Einsamkeit" (S. 1—22), der mit grossem Geschick zahlreiche intime Varietäten dieser seelischen Situation skizziert. Von der „Sehnsucht" (S. 23 ff.), der „Hoffnung" (S. 41 ff.), dem „Gewissen" (S. 81 ff.), der „Kunst" (S. 157 ff.), weiss H. gleichfalls feine Züge aufzudecken. Am unbefriedigendsten dürfte der Abschnitt über das „Gebet" (S. 62 ff.) sein wo diese spezifisch religiöse Funktion teilweise mit einer rein ästhetischen Begeisterung verwechselt und dadurch entwertet wird.

Königsberg. **Arnold Kowalewski.**

ERNST SÄNGER. KANTS Lehre vom Glauben. Eine Preisschrift der Krugstiftung der Universität Halle-Wittenberg. Mit einem Geleitwort von Prof. Dr. HANS VAIHINGER. Leipzig, Dürrsche Buchhandlung. 1903. XVIII u. 170 S. — 3 Mk.

SÄNGERS Arbeit, eine mit dem vollen Preise der Krugstiftung gekrönte und später erweiterte Schrift, umfasst drei Hauptabschnitte, in denen der Verfasser 1. die vorkritischen, 2. die kritischen Schriften, 3. den Nachlass KANTS behandelt. Er kommt zu folgendem Resultat (S. 162): „In den vorkritischen Schriften ist der Ausdruck und Begriff des Glaubens nur einmal in spezifisch Kantischem Sinne gefasst. (Und zwar in den Träumen eines Geistersehers, [Ha. II, 376—381], vgl. SÄNGER, S. 8). Das erklärt sich aus dem starken Übergewicht, welches in dieser Periode der Dogmatismus hat; wo das dogmatische Wissen sich breit macht, bleibt für den Glauben in KANTS Sinne wenig oder kein Raum übrig. So muss denn KANT, um seinem Glauben Platz zu schaffen, erst das angemasste eitle Wissen des Dogmatismus „aufheben". Das tut er in seinen kritischen Schriften. In ihnen vollzieht er die strenge Scheidung zwischen dem Gebiet des erfahrungsmässigen Wissens und dem des praktischen Glaubens, und in ihnen nennt er seinen Glauben bei Namen, er nennt ihn den reinen moralischen Vernunftglauben oder das Postulat der reinen praktischen Vernunft. Der Nachlass KANTS zeigt ein Doppelgesicht: wir sehen neben dem Kritizismus den Dogmatismus wieder auftauchen, speziell in den Vorlesungen. Doch besteht im Nachlass das umgekehrte Verhältnis wie in den vorkritischen Schriften: Wirken in der vorkritischen Periode KANTS dogmatische Anschauungen bedrückend auf den erwachenden Kritizismus, so im Nachlass die kritischen Anschauungen erdrückend auf die letzten Regungen des Dogmatismus."

Bietet diese Übersicht kaum etwas Neues, so liegt auch der Hauptwert der fleissigen, sorgfältigen und besonnenen Arbeit in der Zusammenstellung aller derjenigen Stellen aus den Kantischen Schriften, die über seinen Glaubensbegriff handeln. Der Verfasser beginnt mit der Naturgeschichte des Himmels, lässt keine nur irgendwie in Betracht kommende Schrift KANTS unbeachtet und unterzieht auch den Nachlass, die losen Blätter, die Reflexionen und die Briefe seiner Untersuchung. Er hat es sich dabei „zur Aufgabe gemacht, KANTS Lehre vom Glauben selbst zunächst bloss treu und objektiv wiederzugeben. Eine allgemeine Kritik, speziell über den Wert der Kantischen Glaubenstheorie für Wissenschaft und Leben liegt deshalb nicht im Kreise seiner Arbeit" (S. 2). Diese Aufgabe hat er durchaus erfüllt. Mit Interesse lässt man die allmähliche Entwicklung und Ausführung der erhebenden Kantischen Lehre an sich vorüberziehen. Dass dabei

einzelne Partieen, wie besonders die Stellen aus den Losen Blättern, wenig bieten, ist nicht des Verfassers Schuld. S. stellt unter anderm fest, dass der gegen K. gerichtete Vorwurf, dass „in der 2. Auflage der Kr. d. r. V. der Glaubensbegriff in einer Weise betont sei, die der 1. Auflage widerspreche" (S. 59 ff.), ganz unbegründet ist. Dass aber die Freiheit in der Kr. d. pr. V. bald als Idee, bald als Postulat bezeichnet wird, ist, wenn auch bemerkenswert, so doch kaum „auffällig" (S. 62). Ist doch erstens jedes Postulat auch eine Idee, d. h. „ein Begriff, dem man die okjektive Realität theoretisch nicht sichern kann (Kr. d. U. [Kehrbach], S. 371), und bleibt doch andrerseits die Freiheit immerhin ein Postulat, da nach des Verfassers eignen Worten (S. 63) „ihre reale Gültigkeit von Kant als Voraussetzung des Sittengesetzes angenommen wird." Dass Kant die Freiheit den beiden andern Postulaten, der Unsterblichkeit und dem Dasein Gottes, bald überordnet — wie er tun sollte —, bald auch als gleichwertig neben sie stellt, ist als Ungenauigkeit zuzugeben. Trotzdem aber hat m. E. der Verfasser kein Recht, diese Ungenauigkeit als ein Argument dafür zu betrachten, dass K. den „ursprünglichen Plan der Kr. d. pr. V. in weiterem Verlaufe aufgegeben hat" (S. 62). Da zeigt er sich, wie auch an einigen wenigen andern Stellen, etwas angesteckt von der modernen, ganz zu verwerfenden krankhaften Sucht, in Kants Schriften nicht einheitliche, wohlüberlegte Werke eines grossen Philosophen zu sehen, sondern sie als durchaus widerspruchsvolle, ohne rechten Plan zusammengestoppelte Konglomerate eines philosophischen Stümpers zu betrachten.

Mit Recht wird dagegen mehrfach von dem Verfasser hervorgehoben, dass K. den in der Kr. d. r. V. aufgestellten Begriff des doktrinalen oder theoretischen Glaubens (Kr. d. r. V. [Kehrbach], S. 624 f.) später ganz fallen lässt. Dieser Begriff ist auch in der Tat ein Unbegriff, ein „Mittelding, aus dem man machen kann, was man will". (Ha. 1838. I, 183.) Es ist nur ein gesteigertes Meinen, d. h. „ein mit Bewusstsein sowohl subjektiv als objektiv unzureichendes Fürwahrhalten", wenn ich es für sehr wahrscheinlich halte, dass es wenigstens in irgend einem der Planeten Einwohner gebe (Kr. d. r. V., S. 624); die Lehre vom Dasein Gottes dagegen, die K. an jener Stelle der Kr. d. r. V. ebenso wie das Vorige zum doktrinalen Glauben rechnet, kann auf theoretischem Wege nicht einmal wahrscheinlich gemacht werden, zu ihr führen gar keine objektiven Gründe; sie ist, theoretisch betrachtet, nur eine „Vernunfthypothese, d. i. eine Meinung, die aus subjektiven Gründen zum Fürwahrhalten zureichend ist", (Was heisst sich im Denken orientieren? Ha. 1835. I, 130) — sie ist eine regulative Idee. Die theoretische Vernunft reflektiert,

als ob ein intelligenter Welturheber vorhanden wäre, und bleibt sich stets dessen bewusst, dass sie weder für noch gegen seine Existenz das Geringste aussagen kann, die praktische nur glaubt oder postuliert, dass er vorhanden ist. (Vgl. EMIL ARNOLDT, Über KANTS Idee vom höchsten Gut. Königsberg 1874, S. 20.) „Es gibt keinen theoretischen Glauben an das Übersinnliche," sagt daher K. später selbst mit Recht. (Ha. 1838. I, 184. Von einem neuerdings erhob. v. T.)

Die Erklärung, die SÄNGER für das Hervortreten des Dogmatismus in KANTS Vorlesungen gibt: „er musste, auch als er schon Kritiker, nicht mehr Dogmatiker war, seinen Zuhörern über die bisherigen Lösungsversuche der philosophischen Probleme Aufklärung verschaffen" (S. 132 Anm.), befriedigt wenig; aber es dürfte auch schwer sein, hierfür eine befriedigende Erklärung zu geben.

Zum Schluss skizziert der Verfasser in einem Anhang noch kurz „die doppelte Richtung, — die negative: Zertrümmerung des spekulativen Unterbaus des Dogmas und die positive: Aufrichtung des neuen Fundaments für die Religion —, in der KANTS Einfluss auf die Theologie wirksam war und ist, und gibt in Kürze an, in welcher Weise dieser Einfluss bei den beiden leitenden Theologen des 19. Jahrhunderts, bei SCHLEIERMACHER und ALBRECHT RITSCHL, bemerkbar wird". (S. 163.)

Königsberg i. Pr. **Otto Schöndörffer.**

S. WERNICK: Zur Psychologie des ästhetischen Genusses. Leipzig, 1903. Engelmann. 148 S. Preis 2.40 Mk.

Von dem Standpunkt ausgehend, dass eine sichere Grundlage für die wissenschaftliche Ästhetik nur in der psychologischen Analyse des subjektiven ästhetischen Zustandes zu finden sei, entwirft WERNICK unter obigem Titel ein ästhetisches System, dabei immer vom gegebenen Zustand zu dessen Erklärung, von der Wirkung zur Ursache fortschreitend. Allerdings wird schon der Zustand selbst nicht immer unvoreingenommen, ohne Rücksicht auf die nachfolgende Erklärung dargestellt. So wird gleich am Anfang das ästhetische Wohlgefallen nicht ohne eine gewisse Willkür abgegrenzt gegen den sinnlichen Genuss, insofern es nicht wie dieser an Elementarvorstellungen, sondern an Vorstellungskomplexe gebunden sei, und gegen die übrigen „praktischen" Arten des Wohlgefallens, insofern es, sein Ziel in sich selbst tragend, kein Auseinandertreten von Wunsch und Erfüllung zulasse; gegen widersprechende Tatsachen, wie komplizierte sinnliche Genüsse und unerwartet eintretendes Glücksgefühl, glaubt WERNICK seine Theorie geschützt durch die bei rein psychologischer

Untersuchung doch bedenkliche Annahme, „dass die begrifflich fixierten Unterschiede in Wirklichkeit fliessen“ (S. 3). Die Erklärung des so aufgefassten ästhetischen Zustandes, Mannigfaltigkeit der Eindrücke auf der einen, Einheit in deren Zusammenfassung auf der anderen Seite, gewinnt W. durch die Einführung der unbewussten Vorstellungen, die „in ganz überwiegender Weise unsre Gefühle bestimmen“ (S. 27). Die Fülle dieser halbbewussten mitschwingenden Vorstellungen, wie sie niemals gleichzeitig über die Schwelle des Bewusstseins treten könnte (S. 39), und die Verbindung dieser Vorstellungen zu einem einzigen einheitlichen Komplex, wie sie wieder nur möglich sei, wenn nicht verschiedene bewusste Vorstellungen einander fremd gegenübertreten (S. 41), mache das Wesen des ästhetischen Zustandes aus. Das ästhetische Verhalten werde aufgehoben, wenn zu der reinen Kontemplation ein Willensimpuls hinzukomme, weil jede dem vorhandenen Vorstellungskomplex fremd gegenübertretende, mit ihm nicht assoziierte Vorstellung „die Entwickelung desselben nach der Tiefe des Unbewussten hin beschränkt, indem sie selbst einen Teil der disponiblen Energie für sich beansprucht“ (S. 73). Den Kontrast zwischen dem Reichtum des Unbewussten, durch den wir uns dem Absoluten selbst nähern, und der Enge des Bewusstseins, in der sich um so eindringlicher die Endlichkeit unserer Natur offenbare, für unser Fühlen verschwinden zu machen, sei die Wirkung des ästhetischen Objektes (S. 34). „Den Begriff empfinden wir als schrankensetzend, den ästhetischen Genuss als schrankenaufhebend“ (S. 45). — Die Analogie mit Kants inexponibler „ästhetischer Idee“, noch viel mehr aber mit Leibnizens „petites perceptions“, oder auch Baumgartens klarer, aber undeutlicher „sinnlicher Erkenntnis“ liegt auf der Hand.

Nach allgemeinen Betrachtungen über ästhetische Wirkungen untersucht der Verfasser die Gesetze der Assoziation (worunter er die Verbindung „bereits vorhandener Vorstellungen zu einer neuen Einheit“, im Sinne der Kantischen „Synthesis“ versteht, S. 46—72), der Reproduktion früherer „ruhender“ Vorstellungen (S. 73—103) und der Sinnesempfindung (S. 104—147) in ihrer Bedeutung für das ästhetische Verhalten, d. h. darauf hin, unter welchen Bedingungen die grösste Weite des Bewusstseinsinhalts sich mit der Einheitlichkeit seiner Zusammenfassung verbinden, die grösste Fülle von Vorstellungen mit dem geringsten Aufwand von psychischer Energie rezipiert, reproduziert, assoziiert werden kann. Und immer wird auf dieselbe negative Bedingung hingewiesen, dass der Vorgang nicht die Schwelle des Bewusstseins übersteige (S. 69: Assoziation, S. 94 ff.: Reproduktion, S. 105 f., 129 f.: Sinnesempfindung). Gewiss

ist der Hinweis auf die Bedeutung der halbbewussten Vorstellungen für das ästhetische Verhalten berechtigt (wie ja auch von diesem Hinweis die ganze Reform des ästhetischen Denkens im achtzehnten Jahrhundert, die Opposition gegen den klassischen Rationalismus ausgeht). Aber es ist doch wohl zu weit gegangen, wenn der Verf. die Ursache des ästhetischen Eindrucks nur in den mitschwingenden Vorstellungen sehen will (S. 35, 63 f.). Und wenn wieder als Bedingung dieser Fülle mitschwingender Vorstellungen bei der ästhetischen Betrachtung die einheitliche Vorstellungsverbindung hingestellt wird (S. 41, 49), so drängt sich uns da die Frage auf: wie verhält es sich denn mit der wissenschaftlichen Konzentration, in welcher doch auch jene einheitliche Vorstellungsverbindung stattfindet, ohne dass den mitschwingenden Vorstellungen eine besondere Bedeutung zukäme?

Bern (Schweiz). **Anna Tumarkin.**

Johann Caspar Lavater 1741—1801: Denkschrift zur hundertsten Wiederkehr seines Todestages, herausgegeben von der Stiftung von Schnyder von Wartensee. Zürich, 1902. 4°. Kommissionsverlag von Alb. Müller VIII und 502 S.

Fünf Fachgelehrte haben sich zu dieser würdig ausgestatteten, mit 2 Tafeln und 33 Textbildern geschmückten Denkschrift zusammengetan. An dieser Stelle kommt nur der von Heinrich Maier verfasste Aufsatz: „Lavater als Philosoph und Physiognomiker“ S. 353 bis 494 in Betracht und teilweise in glücklicher Ergänzung dazu der Hauptaufsatz des Buches: „Lavater als religiöse Persönlichkeit“ von G. von Schulthess-Rechberg S. 151—309. — Am Schlusse seiner Untersuchung muss Maier zugeben, dass Lavater im Grunde kein Philosoph gewesen sei. Sicher geht ihm trotz aller logischen Schärfe im einzelnen und vieler wissenschaftlicher Ideen die strenge Zucht systematischen Denkens, die Einstimmigkeit in der Gesamtanschauung völlig ab. Und er ist um so weniger Philosoph, als er mit dem Ungestüm seiner impulsiven Natur die Schranken der natürlichen Erkenntnis weit überfliegt und mit seinem immer dominierenden Gefühl nach einem sinnlich-wahrnehmbaren Verkehr mit Gott, nach Wundern und übernatürlichen Gebetserhörungen dürstet.

Gerechtfertigt wird dennoch die selbständige Behandlung Lavaters als Philosophen durch manche von Maier lichtvoll dargestellte einzelne Züge, die unser philosophisches Interesse vollauf in Anspruch nehmen. Man findet bei Lavater erstaunliche Tiefblicke in das innerste Wesen der Menschennatur, ist er doch „der philosophische Repräsentant“ der Geniezeit, ein Prophet des höheren,

ganz persönlichen Menschen der genialen Intuition und des lebendigsten unmittelbaren Empfindens. Überall tritt seine Subjektivität, sein Individualismus hervor, und trotz seines Wunderglaubens darf man ihn keineswegs für einen unfreien Geist halten. Auch in der Religion vertritt er die Rechte der Individualität: jeder hat seinen eignen Gott nach den Bedürfnissen seiner Organisation. LAVATER geht sogar soweit, das eigentliche Wesen der Religion „diese Götterzauberei, Engelerschaffung, Gottesrealisierung — diese Hypostasis in uns —" (S. 465) Magie zu nennen. — Recht eigenartig ist auch seine der Geniestimmung so nahe liegende Idee der unbegrenzten Vervollkommnungs- und Entwickelungsfähigkeit der menschlichen Natur. Sie gibt ihm die stärksten religiösen und sittlichen Impulse, sie nährt in ihm die überschwenglichsten Erwartungen und Hoffnungen auf die Erhöhung und Steigerung unseres Wesens bis zur göttlichen Vollkommenheit und Machtfülle. In den glühendsten Farben, in einem sprunghaften taumelnden Stil zeichnet er das Bild des zukünftigen Menschen. „Das ist fast die Sprache," bemerkt MAIER S. 449 treffend, „in der später NIETZSCHE seinen Übermenschen charakterisiert". Dennoch welch fundamentaler Unterschied zu dem Geniepropheten vom Ende des 19. Jahrhunderts! Für LAVATER ist Christus das ideale Vorbild und Urbild der Menschheit, sein Mensch wird erst im jenseitigen Leben, welches das diesseitige in kontinuierlicher Entwickelung fortsetzt, die höchsten Vollendungen seines Wesens erreichen, und nicht durch eigne Kraft, sondern durch göttliche Erleuchtung und Offenbarung. — Von philosophischem Interesse ist auch der erkenntnistheoretische Sensualismus, der LAVATERS gesamter Weltanschauung zugrunde liegt. Es ist ein „genialer Sensualismus der gefühlsmässigen Erfahrung, dem sinnliche Wahrnehmung und inneres Erleben zusammenfliessen." (S. 484.) Eine auf das lebendige Ganze, auf das Geistleibliche des Menschen gerichtete Erkenntnisweise, welche in den Physiognomischen Fragmenten ihren adäquatesten Ausdruck fand. MAIER weist darauf hin, wie dieser Sensualismus auch in dem innerlich verwandten Glaubensphilosophen FRIEDRICH JACOBI widerklingt (S. 461) und später von FEUERBACH weiter entwickelt worden ist.

Das sind die Hauptzüge in dem von MAIER entworfenen Bilde des Philosophen LAVATER, der freilich immer vor dem religiösen Menschen in ihm eine dienende Stellung einnahm. Der Verf. ist sich bewusst, nur eine Vorarbeit für einen künftigen Biographen geliefert zu haben, der den ganzen Menschen LAVATER als Persönlichkeit zu begreifen, „diese ganze reiche Eigenart in ihrem Werden und Wachsen" zu verstehen vermöchte. Man muss anerkennen, dass der

Verf. seiner begrenzten Aufgabe auf Grund eines umfänglichen Quellenmaterials in jeder Beziehung gerecht geworden ist.

Hildesheim. **Heinr. Goebel.**

W. Lexis: Abhandlungen zur Theorie der Bevölkerungs- und Moralstatistik. Mit 10 Figuren. Jena, Gustav Fischer. 1903. 253 S. Preis 6 Mk.

Wie Roscher und Bücher von der Philologie, Schmoller von der Geschichte, F. A. Lange von der Philosophie, so ist Wilhelm Lexis von den mathemat. und Naturwissenschaften zur Staatswissenschaft gekommen. Auf diesem biographischen Umstande beruht seine besondere Vorliebe und seine besondere Bedeutung für die Statistik, insonders die Demographie. Das vorliegende wertvolle Buch ist eine Sammlung teils alter, grösserenteils neuer Abhandlungen zur Methodik der Demographie. In der ersten wird diejenige Methode der Elimination gewisser notwendiger Fehler der gangbaren Mortalitätstabellen, welche der Verf. schon 1875 in seiner „Einleitung" aufgestellt hatte, neu aus- und an Beispielen durchgeführt. Die von L. vorgeschlagene geometrische Konstruktionsmethode hat den praktischen Vorteil, dass sie zur Not auch ohne Integralrechnungen auskommt. Besonders lehrreich sind weiter die im Anschluss an Quetelet gegebenen variationsstatistischen Erörterungen über die sogenannten Typischen Grössen und das Gausssche Fehlergesetz (S. 101 ff.), und deren besondere Anwendung auf die Statistik der Zahlenverhältnisse der Geschlechter (S. 176 ff.). Das Zahlenverhältnis der Knaben- zu den Mädchengeburten stellt sich prima facie als ein Koordinationsverhältnis dar (S. 84, 132); es lässt sich aber auf ein Wahrscheinlichkeitsverhältnis reduzieren (S. 164). — Von erkenntnistheoretischem Interesse sind vornehmlich die Ausführungen über die Wahrscheinlichkeit a priori und a posteriori und das Bernoullische Gesetz (S. 41 ff., 45). Dabei wird der Begriff der „statistischen Wahrscheinlichkeit" aufgestellt und definiert als „ein echter Bruch, dessen Zähler eine Anzahl beobachteter besonderer Fälle oder Elemente angibt, die aus der vom Nenner angegebenen Anzahl beobachteter Fälle oder Elemente entweder hervorgegangen sind oder einen Teil dieses letzteren bilden" (S. 62). Die naturgesetzliche Geltung dieser Wahrscheinlichkeitsgesetze wird mit Fug verneint (S. 182), vor kritiklosen Deduktionen gewarnt (vgl. S. 178). Naturgesetze und statistische Wahrscheinlichkeiten sind schon um deswillen toto coelo verschieden, weil es sich bei letzteren stets auch um Intellekts- und Willensvorgänge handelt. (Ein Bekenntnis zum metaphysischen Indeterminismus soll darin nicht liegen: S. 220.) Abgelehnt wird demnach der sowohl von

den Klassikern als auch von den sozialen Materialisten so gern gebrauchte Ausdruck „Naturgesetze der Volkswirtschaft“ (S. 220); ja schon das Spielen mit naturwissenschaftlichen Analogien (Carey u. a.) ist mindestens gefährlich (S. 247). Dies gilt für die Demologie überhaupt, ganz besonders aber für die „empirische Sozialethik“ (S. 249).

Leipzig. **Hans Reichel.**

Wilutzki: Vorgeschichte des Rechts. Teil I. Mann und Weib. Breslau, 1903. Trewendt. 251 S.

Der vorliegende Band erörtert an der Hand umfänglichen Quellenmaterials die Urgeschichte der Eheverfassungen: Gesamt-, Gruppen-, Einzelehe, Raub- und Kaufehe, Mutter- und Vaterrecht. Bezüglich der umstrittenen Zeitfolge der einzelnen Figuren beschränkt sich Verf. auf vorsichtige Andeutungen. Die Schlussfolgerungen Bachofens sind ihm zweifelhaft (S. 130); freilich pflichtet er hinwiederum Kohler bei (S. 128), wenn dieser die Priorität des Mutterrechtes verficht (Ztschr. f. vergl. RWss. XV, 32 ff.). Prinzipielle Betrachtungen fehlen; Verf. bekennt sich zu einer agnostizistischen Auffassung (S. 237 f.). Auch die Fällung ethischer Werturteile wird von der Hand gewiesen: „statt uns zu entsetzen, müssen wir uns hineinversetzen“ (S. 54). Leider verstösst Verf. zuweilen selbst gegen diesen löblichen Grundsatz („haarsträubend“ S. 29, 49, „unbegreiflich, scheusslich“ S. 37, „Unsitte“ S. 49, „die Scham verhüllt sich trauernd“ S. 44). Von frivoler Witzelei hält Verf. sich frei; die einzige Entgleisung findet sich S. 156, Z. 8. Die eindringende, mit wissenschaftlichem Ernste gearbeitete Materialsammlung sei warm empfohlen. Der Verf. ist ein schon wiederholt literarisch hervorgetretener Praktiker von aussergewöhnlicher Belesenheit.

Bezüglich des inzwischen 1903 erschienenen II. und III. Teiles, der hauptsächlich auf die Staatenbildung und die Anfänge des Strafrechtes eingeht, verweise ich auf die zutreffende Besprechung von Eccius in Gruchots Beiträgen Bd. 48, S. 182.

Leipzig. **Hans Reichel.**

Dr. A. Eleutheropulos: Gott, Religion (zweiter Band von: Individualpsychische Erscheinungen zur Grundlegung einer wissenschaftlichen Philosophie). Berlin, 1903. E. Hofmann & Co. 138 S.

Der Verf., der u. a. sich in einem zweibändigen Werke: „Wirtschaft und Philosophie“ 1900/1901, die Aufgabe gestellt hat, den

gesamten Betrieb der Philosophie auszubauen und gründlich zu revidieren, will mit dem etwas vagen Titel der angegebenen Arbeit ausdrücklich keine „sogenannte Religionsphilosophie“ bieten, wie es denn solche Wissenschaft überhaupt nicht gebe (S. 2 Anm.), sondern „im Volksbewusstsein“ (richtiger wohl im Sinne des Autors: Völkerpsychologie) die „Vorstellungen von Geistern und Gott prüfen“. Das soll nicht „vor dem Forum der Psychologie“ geschehen, weil diese nicht die Merkmale der Religion bestimme, sondern nur die Wurzel derselben; freilich ist das ein Widerspruch zu dem Obertitel der Arbeit, den Verf., abgesehen von Anderem, noch lösen müsste. Es ist wohl eine religiöse Erfahrungskritik gemeint im Sinne, nicht aber mit den Terminis von Avenarius, den er auch nicht zitiert. Götter-, Gottes- oder Geisterglaube soll dabei für die Untersuchung indifferent sein, eine psychologische Unebenheit, die den Begriff der Religion nicht nur verflacht, sondern sogar an klarer Bestimmung hindert: denn wie etwa bei der Ehe, z. B. je ob Mono- oder Polygamie, wird sich vollends bei der Religion je nach der Eigenart des objektiven Gegengliedes (Gott oder Geist) auch das subjektive Zentralglied verschieben. Dies Moment, durch das der Verf. irrtümlich die Religion unter Anderem S. 73 bestimmt, nämlich dass der Mensch die Gottheit versöhne, trifft dann nicht mehr zu, wenn wie in den reformatorischen Religionen Gott als Gnädiger gewusst wird. Wenn schon hier die Wertung der Religion als psychologischer Tatsache vermisst wird, so geschieht das erst recht, wenn sich Verf. schon im Vorwort und hier in ergreifender Weise als Atheisten vorstellt: die verknöchernde Orthodoxie seines griechischen Vaterlandes hat ihn ohne Zweifel religiös entleert, anders als Tolstoj in seiner „Kritik der dogmatischen Theologie“, Leipzig (E. Diederichs), 1904, es an sich erfahren hat. Wenn nun zwar Psychologie ohne Psyche, Biologie ohne Leben, organische Chemie ohne Annahme von Organismen heute aus hier nicht zu erörternden Gründen bearbeitet werden kann, so müssen wir doch im Namen der Empirie dagegen protestieren, dass ein Blinder über Malerei, ein Irreligiöser über Religion wissenschaftlich sich äussere. Der vom Verf. vertretene Atheismus möchte als Spezialfall des extremen Neukantianismus aufzufassen sein, der die Aussenwelt überhaupt leugnet, wie Verf. die Gotteswelt. Religion ist aber ein so zartes Gewächs mit unendlich vielen Gefühlsfasern, dass man diese innerlich kennen oder verstehen muss, wenn man die Religion auf eine wissenschaftliche Koordinate abtragen will; Verf kennt innerlich nur seinen „orthodoxen“ Glauben und legt diesen ablehnend allen seinen Erwägungen zugrunde (vergl. auch meinen Artikel im Jahrbuch der Glogau-Gesellschaft 1904, S. 15: Glogaus Reli-

gionspsychologie). Ohne Zweifel hat Verf. eine Reihe von richtigen methodischen Gesichtspunkten an- und ausgeführt, die in der noch immer recht im argen liegenden Religionsphilosophie nach modernen Grundsätzen wirksamer werden müssen. Dabei hindert ihn jedoch eine wenig dem prätentiösen Tone des Buches entsprechende Unkenntnis der neueren Theologie und — wie es scheint — der Psychologie an dem Fortschritt, den er bei seinem Scharfsinn hätte anbahnen können. Nur weniges: HARNACK zitiert er in irgend einer Anmerkung, hat aber ihn und die durch ihn angeregte Debatte über das „Wesen des Christentums", das Verf. eingehend behandelt, kaum verarbeitet. Wer ferner heute über Altes und Neues Testament wie Verf. wissenschaftlich urteilen will, darf sich nicht mehr mit Aperçus seines augenblicklichen common sense begnügen.

Alt-Jessnitz. **G. Vorbrodt.**

Prof. Dr. L. WEIS: KANT, Naturgesetze, Natur- und Gotteserkennen, eine Kritik der reinen Vernunft. Berlin, C. A. Schwetschke S 1903. 257 S. 3,60 Mk.

Der etwas ungelenke Titel weist auf die Arbeit eines durch Herausgabe von naturwissenschaftlichen Lehrbüchern, philosophischen wie theologischen Studien hervorgetretenen Mannes hin, der in seinem höheren Alter die Kritik der reinen Vernunft richtig interpretieren will. In einem Aufsatze der „Theolog. Studien und Kritiken", 1904, S. 554 ff. über den „spekulativen und praktischen Gottesbegriff KANTS", in dem Verfasser viel klarer und straffer als in der vorliegenden Arbeit vorgeht, wird der Inhalt dieser letzteren dahin zusammengefasst, dass „sowohl dem Naturwissenschaftler als dem Kritiker KANT die Welt eine Wirklichkeit, eine Schöpfung ist, in welcher die Naturgesetze wie Sittengesetze von Gott gewollt sind". Gewisse Momente, die der Verfasser als Naturwissenschaftler und Theolog bei KANT betont, mögen dazu dienen, die bekannten Schwierigkeiten der Auslegung zu mindern, aber zur vollen Beherrschung der Kritik gehörte doch wohl mindestens etwas Einsicht in die exegetischen Arbeiten Anderer, die freilich Verfasser absichtlich zurückgestellt zu haben angibt: er will die transcendentale Methode KANTS mit dem naturwissenschaftlichen Erfahrungsinhalte vereinigen, was jedoch nie in der Absicht KANTS lag, auch wohl nicht möglich war. Es fehlt ferner zum Versuche solcher Vereinbarung u. a. noch ziemlich an der Ausdeutung KANTS in der Sprache der modernen Psychologie. Wenn aber Verfasser die hierher gehörigen Probleme der Psychologie der

höheren Zentren schon jetzt hätte lösen wollen, dann würde er sich m. E. an eine zweite Unmöglichkeit gewagt haben. Die Arbeit zeugt von eindringendem Interesse für den, dessen 100jährigen Todestag wir vor einiger Zeit feierten, ist auch aus reichem Schatze allgemeinen Wissens und tiefen Gemüts geflossen; ob gerade das interessante Problem der Gotteserkenntnis einige neue Klarheit aus dieser Arbeit gewinnt, erlaube ich mir zu bezweifeln.

Alt-Jessnitz. **G. Vorbrodt.**

Dr. J. Fröhlich: Das Gesetz von der Erhaltung der Kraft und der Geist des Christentums (die stetig steigende natürliche Umwertung aller Werte im Willen zur höheren Einheit). Leipzig, Dieterichsche Verlagsbuchhandlung. 1903. 59 S. 1,50 Mk.

Die Arbeit des bereits mit medizinischen und theologischen Abhandlungen hervorgetretenen Verfassers will das „Weltgeschehen unter dem Gesichtspunkt einer Entwicklung im Willen zur höheren Einheit" betrachten und deshalb das Gesetz von der Erhaltung der Kraft umstossen, das im Widerspruch stehe zu jedweder Entwicklung zum Vollkommenen und zugleich zum Geiste des Christentums, der Liebe. Verfasser ist sich der Kühnheit seines Vorhabens bewusst, das „oberste Dogma der Wissenschaft" anzutasten; er will auch an dem praktischen Wert des Konstanzgesetzes für naturwissenschaftliche oder technische Untersuchungen und Berechnungen in keiner Weise (S. 20) rühren, aber das Konstanzgesetz soll „nicht die Wissenschaft beherrschen und ihren lebendigen, d. h. anwachsenden Geist ertöten". Wenn S. 1—28 die Hauptthese behandelt wird, nämlich das Gesetz von der Erhaltung der Kraft[1]) widerspreche der christlichen Weltanschauung und daher fordere das Wesen derselben ein anderes Weltgesetz, eben jenes metaphysische Gesetz des Willens zur höheren Einheit, so ist im ganzen 2. Teil des Buches eine Reihe von „Zusätzen und Erläuterungen" gegeben, in denen eine Menge der dem Verfasser aufgestossenen Probleme erörtert werden mit Aufwand von logisch-erkenntnistheoretischem Scharfsinn, aber zu aphoristisch, z. B. Glauben und Wissen; das Wesen der Kraft; das Gesetz von der Erhaltung der Kraft, der Satz der Identität und der Substanzbegriff; zur Entstehung des Lebens; die Willensfreiheit u. A. Der nicht immer straffe Zusammenhang der verschiedenartigsten

---

[1]) Behufs richtiger Interpretation des Energiegesetzes ist zu verweisen auf die tüchtige Arbeit von H. Schwarz, der moderne Materialismus als Weltanschauung und Geschichtsprinzip, Leipzig 1904. S. 53, sowie auf den Aufsatz von L. W. Stern in dieser Zeitschrift Bd. 122, S. 14 ff.

Fragen erklärt sich daraus, dass, wie das Vorwort angibt, das vorliegende Heft den Inhalt einer langjährigen Arbeit[1]) zusammenfasst, die ein „Gesetz steigender Kraftwerte im Physischen wie im Geistigen" feststellen will. Bei der etwaigen Veröffentlichung dieses Systems einer Metaphysik, das bei dem Ernst des Verfassers dankenswert sein könnte, möchte ich bitten, nicht nur dasselbe etwas fester auf dem Boden der Empirie zu gründen, sondern dazu auch die einschlägige Literatur der Sonderdisziplinen, namentlich der Psychologie, Biologie und Theologie ein wenig mehr einzusehen.

Wenn Verfasser zunächst das Konstanzgesetz in seiner Verallgemeinerung als kosmologisches Prinzip ablehnt, so dürfte das nicht ein so schwerer Verstoss gegen die Wissenschaft sein, als den er es sich anrechnet. In solcher Form stehen sich allerdings Konstanz- und Entwicklungsgesetz hart gegenüber, aber deswegen darf man nicht das eine oder das andere leugnen, sondern muss sie ergänzend auf gemeinsamen Boden ineinander fügen. An dem grundlegenden Bewegungs- oder Vorgangsproblem nämlich scheint mir eine Doppelreihe von Erscheinungen unterschieden werden zu müssen, deren eine dem Konstanzgesetz, deren andere dem Entwicklungsgesetz unterfällt. Kurz seien diese beiderlei Faktoren der Bewegung als Form und Inhalt, Mittel und Zweck, Vorgang und Erfolg, Weg und Richtung bzw. Ursache getrennt. In einer chemischen Veränderung derselben Elemente ist die Menge der Energie unveränderlich, aber die Einfügung der Elemente in verschiedene Kombinationskomplexe fördert, bereichert das Weltgeschehen; ohne diese Einfügung bleibt die Energie latent. Bei allem Drängen auf durchgehende Einheit der Gesetze überwiegt in der Naturwissenschaft die Betrachtung des Mechanischen, der Erscheinung, der „Energie", die man nicht, wie Fröhlich in Gefahr ist, mit „Kraft" vermengen darf, kurz die Betrachtung der Form. Dagegen wird in der Psychologie das Konstanzgesetz minder auftreten, weil hier alles mehr oder weniger von bewusst persönlichen Kräften getragen ist. Jedenfalls müssen wir uns hüten, ohne weiteres unter einer „Einheit" heterogene Tatbestände wie Form und Inhalt zu verklammern und dann über Widersprüche zu klagen, wie es Fröhlich tut. Das ist freilich die Art, wie ein Fechner und Lotze den Mechanismus und Idealismus als Nacht- und Tagesansicht unterschieden.

[1]) Diese Studie ist mittlerweile erschienen: Der Wille zur höheren Einheit VIII u. 168 S. Heidelberg 1905, nachdem Verf. seine Theorie in einem geschichtlichen Überblick des Kraftbegriffs populär dargelegt hat in: Radiumstrahlen, ein Beitrag znr Frage: Mechanistische oder sittliche Weltanschauung? Stuttgart 1904.

Die „Basis“ zu den metaphysischen Prinzipien des Willens zur höheren Einheit sind für Fröhlich die Grundanschauungen etwa von Lotze, den er jedoch nicht zitiert. Die „Monaden“ betätigen sich innerhalb ihrer „Subjekt-Objektbeziehungen in Empfinden und Wirken“. Ein ursächliches Verhältnis besteht nicht zwischen diesen verschiedenen Kraftäusserungen und Bewegungen von Empfinden und Wirken, sondern jenes Verhältnis liegt tiefer und weist auf den Willen der Glieder des Subjekt-Objektverhältnisses der Monaden zurück. Wenn Wirken und Empfinden darum gar nicht konstant sein können, so spiegelt sich im Empfinden das Wirken wieder, beide sind getragen vom Willen der Monaden. So schliesst sich für Fröhlich wie für Lotze, mit dem er das christliche Verständnis teilt, das Weltgeschehen zu einem Pantheismus ab in der Färbung eines voluntaristischem Panpsychismus mit breitem Begleitstreifen von Evolutionismus eines Hegel.

Wenn mir auch das sensorium für derartige Spekulationen etwas abgeht, so habe ich doch den Eindruck, dass hier nicht nur eine Lücke philosophiegeschichtsnotwendiger Kombination neben Schopenhauer u. A. ausgefüllt wird, sondern auch eine originelle Begabung vorliegt, die Wahrheit approximativ auf eine Weltformel zu bringen.

Alt-Jessnitz. **G. Vorbrodt.**

Dr. Manfred Fuhrmann: Das psychotische Moment. Studien eines Psychiaters über Theorie, System und Ziel der Psychiatrie. Leipzig 1903. 93 S. Preis 2 Mk.

Der Gegenstand des kleinen Büchleins liegt eigentlich etwas abseits von den Interessen, die in dieser Zeitschrift gepflegt werden. Immerhin seien einige hinweisende Worte für den, der aus dem psychologischen Gebiet sich auch einmal ins Studium des Psychopathologischen begibt, gestattet. Die kleine Abhandlung sucht an Einseitigkeit des Gesichtspunktes, aus dem sie entstanden ist, wohl ihresgleichen und kann sich nicht genug tun in möglichst paradoxen, kraftvollen Ausdrücken. Man liesst die Schrift trotzdem nicht ohne Vergnügen, denn sie ist frisch geschrieben und lässt Geist und Konsequenz nicht vermissen. Der Grundgedanke aller Ausführungen ist — „das psychotische Moment“; die „endogene“ Anlage aller psychopathologischen Individualität. Das psychotische Moment ist so alt wie die Menschheit, es ist latent in jeder Persönlichkeit und kommt zur Entfaltung als zerstörendes Fatum in der Psychose, die bei jedem Geisteskranken aus seiner individuellen Anlage, der endogenen von den Ascendenten übertragenen Disposition, erwächst. Alles Gerede

von äusseren Einflüssen ist Unsinn. In einem Kapitel „spekulative Psychiatrie“, wird ein Gesetz der Konstanz des psychotischen Moments in Analogie zu dem Gesetz der Erhaltung der Energie aufzustellen gesucht. Das psychotische Moment ist eine konstante Grösse, „danach müssten notwendigerweise zu einer bestimmten Zeit so und so viele Diebe, Verbrecher, so und so viele Genies und Psychotiker, so und so viele Idioten und Epileptiker vorhanden sein. Die Idee, durch Ausschliessung Epileptischer und Geisteskranker von der Ehe das psychotische Moment auszurotten, erscheint sinn- und zwecklos; das psychotische Moment, als auf endogener Basis beruhend, muss immer wieder zur Entfaltung kommen, wenn es auch vorübergehend latent werden kann.“ Es gibt keine Degeneration, so wenig als es einen Fortschritt gibt. Somit ist auch die letzte menschliche Illusion, der evolutionistische Optimismus, zerstört, was bleibt, ist nur der Fluch der Existenz und der ruchlose Trieb zum Dasein! Und doch schliesst das Buch: „laboremus“ — ja warum und wozu? Das ist die merklichste Inkonsequenz des Büchleins, dem man sonst bei aller Einseitigkeit Folgerichtigkeit nicht absprechen kann. Sehr hübsch sind die Äusserungen zur praktischen Psychiatrie, in denen das Aufgeben zweckloser therapeutischer Versuche und die Erziehung der Geisteskranken zur Arbeit empfohlen wird; auch für die Kriminellen will Autor ähnliche Grundsätze durchgeführt wissen, natürlich unter besonderer Berücksichtigung des psychotischen Moments in ihnen. — Man wird die Schrift vielleicht nicht gerade mit ungetrübter Freude, sicher aber auch nicht ohne Anregung aus der Hand legen.

Giessen. Dr. **M. Isserlin.**

Selbstanzeige.

Die Selbstanzeigen sollen den Autoren Gelegenheit geben, in Form eines kurzen Referates über Inhalt und Tendenz der von ihnen verfassten Werke die Leser selbst zu orientieren. Die Referate, welche durchschnittlich nicht mehr als eine halbe Druckseite füllen sollen, sind an den Herausgeber der Zeitschrift, Professor Dr. L. Busse in Münster i. W. einzusenden.

Dr. Oscar Ewald: Richard Avenarius als Begründer des Empiriokritizismus. Berlin, 1905. Ernst Hofmann & Co.

Das vorliegende Buch gliedert sich organisch an meine Schrift „Nietzsches Lehre in ihren Grundbegriffen“ an. Was dort auf dem Boden der Moralphilosophie geleistet werden sollte, erfährt hier einen Um-

satz zur Erkenntnistheorie. Der erkenntniskritische Psychologismus und Relativismus soll an seinem extremsten und kühnsten Vertreter, an RICHARD AVENARIUS, dem Begründer des Empiriokritizismus, widerlegt werden. Ein solches Unternehmen hat wegen der wachsenden Anhängerschaft an jene Theorie heute aktuelleren Charakter. RICHARD AVENARIUS ist mir nicht bloss deswegen interessant, weil er aufrichtiger und radikaler als viele andere Parteigänger dieser und ähnlicher Systeme die weitgehendsten Konsequenzen gezogen und insbesondere das Verhältnis seiner Auffassung zu der KANTS beleuchtet hat. Was mir noch bedeutsamer schien, das ist seine positive auf Aufstellung eines neuen Weltbegriffes gerichtete Tendenz. Dieser erhob trotz seines relativistischen Ursprunges Anspruch auf absolute Allgemeinheit. Meine Kritik unternimmt es, die inneren Paradoxien dieses interessanten Versuches nachzuweisen, in dem die biologische Weltanschauung eine noch höhere Entfaltung feiert als in HUXLEY oder SPENCER. Dem Thema entsprechend weist das Buch zwei Teile auf: der erste will die negative, antimetaphysische Wirksamkeit des Empiriokritizismus aufhellen, der zweite den positiven Weltbegriff auf seine innere Haltbarkeit und Leistungsfähigkeit prüfen. Dort steht zunächst die Theorie der Introjektion im Vordergrunde, der AVENARIUS die Aufgabe zuerteilt, das Einströmen des Dualismus von Bewusstsein und Sein, von Objekt und Subjekt in den monistischen, natürlichen Weltbegriff als Illusion zu enthüllen. Diese Theorie wird einer genauen und ausführlichen Analyse unterzogen: das Ergebnis derselben stempelt sie zu einer petitio principii. Sie setzt die Werte, die nach AVENARIUS erst durch sie hervorgebracht werden, Geist, Bewusstsein, Aussenwelt, Innenwelt bereits voraus. Für den Dualismus ist mithin nicht die Introjektion verantwortlich zu machen, sondern bloss für die irrige Vermengung der einen mit der andern Sphäre, zumal für die räumliche Charakterisierung des Bewusstseins als eines Ortes, in dem Phänomene untergebracht werden. Sodann wird der Nachweis erbracht, dass in der psychologisierenden Immanenztheorie des AVENARIUS sich insgeheim, seinen eignen Absichten entgegen, relativistische Tendenzen bergen, die stellenweise zum Nihilismus auswachsen. Auf Seite des Objekts: da erklärt AVENARIUS die absolute Weltbetrachtung, die die Phänomene in ihrer beziehungsfreien Objektivität erfasst und die relative, die sie in Beziehung auf das Subjekt perzipiert, nebeneinander in Permanenz, so dass zwischen Realismus und Idealismus, zwischen zwei unvereinbaren Standpunkten der Universalbegriff in der Schwebe gelassen wird. Auf Seite des Subjektes: da verflüchtigt sich ihm der Subjektsbegriff zu einem losen Aggregate von Phänomenen, so dass der spezifische Sinn seiner Korrelation zu den Phänomenen, seiner

Gegenüberstellung, verloren geht. Schliesslich ereilt das gleiche Verhängnis seinen Universalbegriff, den er positiv zu gestalten dachte. Das Prinzip des kleinsten Kraftmasses, das er als systemschaffenden Faktor einführt, ist teils biologischer, teils psychologischer Herkunft. Daher nicht geeignet, allgemeine Wahrheiten zu bieten. Denn die psychologische Konstitution ist niemals als Konstante gegeben, und demnach sind es auch bloss variable Werte, die darauf fussen. Transzendentale und formale Logik erhalten so ein relativistisches Gepräge.

Sodann wird der Empiriokritizismus historisch abgeleitet. Er weist über LAAS zu HUME zurück. Auch seine Anhänger PETZOLDT bis zu WILLY werden einer ausführlichen Kritik unterzogen. Von zeitgenössischen Denkern wird hauptsächlich MACH berücksichtigt. Zum Schluss wird die empiriokritische Schule unter kulturelle Aspekte gerückt. Sie ist ein Ausfluss jener Denkrichtung, die sonst im Naturalismus und Impressionismus ihre Verkörperung feiert, einer Denkrichtung, die autonome Werte nicht anerkennt, sondern sie aus der gegebenen, veränderlichen Erfahrung begreift.

Notizen.

Gestorben: am 16. Oktober in Königsberg i. Pr. der bekannte und verdiente Kantforscher Oberbibliothekar a. D. Dr. R. REICKE, 81 Jahre alt; in Jena Privatdozent Dr. H. STOY, 59 Jahre alt.

Geh. Reg.-Rat Prof. Dr. K. SCHAARSCHMIDT in Bonn feierte am 8. Dezember sein 60jähriges Doktorjubiläum. Geh. Rat Prof. Dr. M. HEINZE in Leipzig beging am 13. Dezember den 70., Prof. Dr. R. EUCKEN in Jena am 5. Januar dieses Jahres den 60. Geburtstag.

Der Privatdozent an der Universität Berlin Prof. Dr. FR. SCHUMANN ist (als Nachfolger MEUMANNS) zum ordentlichen Professor der Philosophie an der Universität Zürich, Privatdozent Dr. H. DINGER in Jena zum a. o. Prof. daselbst, der a. o. Prof. Dr. E. ARLETH in Prag zum o. Prof. in Innsbruck ernannt worden.

Es haben sich für Philosophie habilitiert: Dr. G. MISCH in Berlin, Dr. W. FROST in Bonn, Dr. H. GOMPERZ in Wien, Dr. H. SWOBODA ebendaselbst, Dr. V. BENUSSI in Graz.

NB. Mitteilungen, Personalien betreffend, werden von der Redaktion jederzeit gern entgegengenommen. Der Herausgeber.

Neu eingegangene Schriften.

(Eine ausführliche Besprechung der nachstehend aufgeführten Bücher und Schriften bleibt ausdrücklich vorbehalten!)

ACH, NARZISS, Dr. med. et phil., Über die Willenstätigkeit und das Denken. Eine experimentelle Untersuchung mit einem Anhange: Über das Hippsche Chronoskop. X u. 294 S. Göttingen 1905. Vandenhoeck & Ruprecht. 10 ℳ.

ADLER, Dr. FRIEDRICH WOLFGANG, Die Metaphysik in der Ostwaldschen Energetik. 47 S. Leipzig 1905. O. R. Reisland. 1 ℳ.

AWXENTIEFF, Dr. NICOLAUS, Kultur-ethisches Ideal Nietzsches. Darstellung und Kritik. 153 Seiten. Halle a. S. 1905. C. A. Kämmerer & Co. 2 ℳ.

BAUMANN, JULIUS, Anti-Kant. Mit Benutzung von Tiedemanns „Theätet" und auf Grund jetziger Wissenschaft. VI, 194 S. Gotha 1905. Friedrich Andreas Perthes Aktiengesellschaft. geh. 4 ℳ.

BECHER, Dr. phil. ERICH, Der Begriff des Attributes bei Spinoza in seiner Entwicklung und seinen Beziehungen zu den Begriffen der Substanz und des Modus. (Abhandlungen zur Philosophie und ihre Geschichte. Hrsg. v. B. Erdmann.) 61 S. Halle a. S. 1905. Max Niemeyer. 1 ℳ 60 ₰.

BILLIA, LORENZO MICHELANGELO, Per la dignità della scuola Tetralogia. 27 S. Turin 1905. (Periodico „La Gioventù".) 0,20 L.

BIRCH-REICHENWALD AARS, K., La responsabilité morale. (Congrès international de philosophie. II. Morale générale.) 6 S. Paris 1905. Armand Colin.

— Les hypothèses comme base des idées générales et des abstractions. (S.-A. aus: Congrès international de philosophie.) Genf 1905. Henry Kündig.

— Les idées morales et l'hérédité antimorale. (S.-A. aus Congrès international de philosophie.) 9 S. Genf 1904. Henry Kündig.

BOLIN, WILHELM, Pierre Bayle. Sein Leben und seine Schriften. 111 S. Stuttgart 1905. Fr. Frommanns Verlag (E. Hauff). geh. 2 ℳ.

BUNGE, G. von, Lehrbuch der Physiologie des Menschen. 2 Bände. II. Aufl. I. Band: Sinne, Nerven, Muskeln, Fortpflanzung in 29 Vorträgen. VI u. 436 S. geh. 11 ℳ, geb. 13 ℳ. II. Band: Ernährung, Kreislauf, Atmung, Stoffwechsel in 36 Vorträgen. X u. 670 S. Leipzig 1905. F. C. W. Vogel. geh. 17 ℳ, geb. 19 ℳ.

BUSSE, L., Die Weltanschauungen der grossen Philosophen der Neuzeit. (Aus Natur uud Geisteswelt, Bd. 56.) 2. Auflage. VI u. 164 S. Leipzig-Berlin 1905. B. G. Teubner. 1 ℳ, geb. 1 ℳ 25 ₰.

CHAPMANN, Dr. WILLIAM JOHN, Die Teleologie Kants. 54 S. Halle a. S. 1905. C. A. Kämmerer & Co. 80 ₰.

CLAPARÈDE, Dr. ED., Congrès international de Philosophie. IIme Session. Tenue à Genève du 4 au 8 Sept. 1904. Rapports et Comptes rendus. Avec 17 figures et 5 portraits hors texte. VII u. 974 S. Genève 1905. Henry Kündig.

DESSOIR, MAX und MENZER, PAUL, Philosophisches Lesebuch. 2. Aufl. VIII u. 300 S. Stuttgart 1905. Ferdinand Enke. geb. 5 ℳ 60 ₰.

DITTRICH, OTTMAR, Die Grenzen der Geschichte. 32 S. Leipzig u. Berlin 1905. B. G. Teubner. 80 ₰.

ERDMANN, BENNO, Über Inhalt und Geltung des Kausalgesetzes. 52 S. Halle 1905. geh. 1 ℳ 20 ₰.

FISCHER, ERNST, Die geschichtlichen Vorlagen zur Dialektik in Kants Kritik der reinen Vernunft. 63 S. Berlin 1905. Druck: Ebering.

FRIEDLÄNDER, M., Die religiösen Bewegungen innerhalb des Judentums im Zeitalter Jesu. XXX u. 380 S. Berlin 1905. Georg Reimer. geh. 7 ℳ.

GASSER, HERMAN, M. D., The Law of Atomic Weight and Law of Gravitation. 39 S. Platteville, Wis. 1904. H. Gasser. 15 c.

GEBHARDT, CARL, Spinozas Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes. Eine entwicklungsgeschichtliche Untersuchung. 117 S. Heidelberg 1905. Carl Winters Universitätsbuchhandlung. 3 ℳ.

HAGEMANN, Prof. Dr. GEORG, Psychologie. Ein Leitfaden für akademische Vorlesungen sowie zum Selbstunterricht. 7. Aufl. teilweise neu bearbeitet und vermehrt von Dr. ADOLF DYROFF, Prof. in Bonn. Mit 27 Abbildungen. XII und 354 S. Freiburg 1905. Herdersche Verlagsbuchhandlung. 4 ℳ, geb. 4 ℳ 80 ₰.

HAUFF, Dr. WALTHER, Die Überwindung des Schopenhauerschen Pessimismus durch Friedrich Nietzsche. VI u. 80 S. Halle a. S. 1904. C. A. Kämmerer & Co. 1 ℳ 20 ₰.

HERBERTZ, RICHARD, Die Lehre vom Unbewussten im System des Leibniz. (Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte. Hrsg. von BENNO ERDMANN. XX.) 68 S. 2 ℳ. Halle a. S. 1905. Max Niemeyer.

HOFFMANN, Abraham, René Descartes. (Frommanns Klassiker der Philosophie Bd. XVIII.) X u. 194 S. Stuttgart 1905. Fr. Frommanns Verlag. 2 ℳ.

HOLD VON FERNECK, ALEXANDER, Die Rechtswidrigkeit. Eine Untersuchung zu den allgemeinen Lehren des Strafrechtes. II. Band, 1. Abteilung: Notstand und Notwehr. 159 S. Jena 1905. Gustav Fischer. 3 ℳ 50 ₰.

ISSERLIN, Dr. MAX, Assoziationsversuche bei einem forensisch begutachteten Falle von epileptischer Geistesstörung. (S.-A. aus: Monatsschrift für Psychiatrie und Neurologie. Bd. XVIII, Ergänzungsheft.) 27 S. Berlin 1905. Kargen.

KANT, IMMANUEL, Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. Herausgegeb. von KARL VORLÄNDER. (Philosophische Bibliothek Bd. 40.) 4. Aufl. XLVI u. 208 S. Leipzig 1905. Dürrsche Buchhandlung. geh. 2 ℳ.

KLEIN, F., Probleme des mathematisch-physikalischen Hochschulunterrichts. (S.-A. aus dem Jahresbericht der deutschen Mathematiker-Vereinigung 14. Bd.) 16 S. Leipzig 1905. B. G. Teubner.

KOWALEWSKI, Dr. ARNOLD, Moltke als Philosoph. 85 S. Bonn 1905. Röhrscheid & Ebbecke.

KRAUS, Dr. OSKAR, Die Lehre von Lob, Lohn, Tadel und Strafe bei Aristoteles. X u. 79 S. Halle 1905. Max Niemeyer. 2 ℳ 40 ₰.

— Über eine altüberlieferte Missdeutung der epideiktischen Redegattung bei Aristoteles. 30 S. Halle 1905. Max Niemayer. 1 ℳ.

KROELL, Dr. med. H., Die Grundzüge der Kantschen und der physiologischen Erkenntnistheorie. 48 S. Strassburg 1904. Ludolf Beust. 1 ℳ 80 ₰.

KRONENBERG, Dr. M., Kant, Sein Leben und seine Lehre. 3. Aufl. XI und 409 Seiten. München 1905. C. H. Beck. geb. 4 ℳ 80 ₰.

KRONTHAL, Dr. PAUL, Über den Seelenbegriff. Vortrag geh. in der Berliner psychologischen Gesellschaft am 19. Oktober 1905. 32 S. Jena 1905. G. Fischer.

KUBERKA, Dr. FELIX, Kants Lehre von der Sinnlichkeit. Gekrönte Preisschrift der Krug-Stiftung der Universität Halle-Wittenberg. VIII u. 146 S. Halle a. S. 1905. C. A. Kämmerer & Co. 2 ℳ.

LAGERBORG, Dr. ROLF, Studium zum peripherischen Mechanismus des Bewusstseinslebens: Das Gefühlsproblem. VI und 141 S. Leipzig 1905. Joh. Ambr. Barth. 3 ℳ.

LANDMANN-KALISCHER, Edith. Über den Erkenntniswert ästhetischer Urteile 65 S. Leipzig 1905. Wilh. Engelmann.

LANGEN, Dr. phil. K., Der ästhetische Wert. Eine philosophische Studie mit bes. Beziehung auf den metaphysischen Pessimismus, den monistisch-naturalistischen Optimismus des modernen Lebens. 71 S. Berlin 1905. R. Trenkel.

LEFÈVRE, Dr., Du Mode de Transmission des Idées. Conception matérialiste de l'intelligence humaine. 51 S. Brüssel 1905. P. Weissenbruch.

LEHMEN, ALFONS S. J., Lehrbuch der Philosophie auf aristotelisch-scholastischer Grundlage zum Gebrauche an höheren Lehranstalten und zum Selbstunterricht. II. Band: Kosmologie und Psychologie. 2. Aufl. XIX u. 540 S. Freiburg i. B. 1905. Herdersche Verlagsbuchhandlung. geh. 6 ℳ, geb. 7 ℳ 80 ₰.

LIPPS, THEODOR, Psychologische Studien. 2. umgearb. u. erweiterte Aufl. 287 S. Leipzig 1905. Dürr. 5 ℳ.

MANTOVANI, Psicologia Fisiologica. 2. Aufl. 175 S. Mailand 1905. Ulrico Hoepli. L. 1.50.

MONDOLFO, RODOLFO, Saggi per la Storia della Morale utilitaria. II. Le teorie morali e politiche di C. A. HELVETIUS. 141 S. Padua-Verona 1904. Fratelli Drucker.

— Il dubbio metodico e la storia della filosofia. Prolusione a un corso libero di storia della filosofia nell' Università di Padova. Con Appendice storico-critica. 190 S. Padua-Verona 1905. Fratelli Drucker.

MÜHLENHARDT, KARL, Gott und Mensch als Weltschöpfer. Philosophische Betrachtungen. 241 S. Berlin-Wilmersdorf 1905. Selbstverlag. 3 ℳ.

NEWEST, TH., Einige Weltprobleme. II. Teil: Gegen die Wahnvorstellung vom heissen Erdinnern. Populär-wissenschaftliche Abhandlung. I.—V. Tausend. 90 S. Wien 1906. Karl Konegen. 1 ℳ 50 ₰.

NIETZSCHE, FRIEDRICH, Gesammelte Briefe. Dritter Band. II. Hälfte. S. 333—671. Berlin und Leipzig 1905. Schuster & Loeffler.

PAULSEN, FRIEDRICH, Zur Ethik und Politik. Gesammelte Vorträge und Aufsätze. I. u. II. Band. (Deutsche Bücherei Bd. 31 u. 32.) 126 u. 119 S. Berlin 1905. H. Neelmeyer. à 50 ₰.

PORENA, MANFREDI, Che cos'è il bello? Schema D'Un'Estetica Psicologica. XI u. 483 S. Mailand 1905. Ulrico Hoepli.

POST, Dr. phil. KARL, Johannes Müllers Philosophische Anschauungen. (Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte. Herausgegeb. von BENNO ERDMANN. Bd. XXI.) 147 S. Halle 1905. Max Niemeyer. 4 ℳ.

RENDA, A., Le Passioni. VIII u. 123 S. Turin 1906. Fratelli Bocca.

RICHERT, H., Schopenhauer. Seine Persönlichkeit, seine Lehre, seine Bedeutung. (Aus Natur und Geisteswelt. Bd. 81.) 120 S. Leipzig und Berlin 1905. B. G. Teubner. geh. 1 ℳ, geb. 1 ℳ 25 ₰.

ROLLA, ALFREDO, Storia della Idee estetiche in Italia. IX u. 439 S. Turin 1905. Fratelli Bocca.

SCHNEIDER, Dr. K. C., Grundzüge der vergleichenden Tierpsychologie. (S.-A. aus dem Biologischen Centralblatt. Bd. XXV. No. 20 u. 21.) 47 S. Leipzig 1905. G. Thieme.

— Der psychophysische Parallelismus. (S.-A. aus der Wiener klinischen Rundschau No. 24, 26, 27, 28, 29.) 25 S. Wien 1905. M. Werthner.

— Das Wesen der Zeit. (S.-A. aus der Wiener klinischen Rundschau No. 11 u. 12.) Wien 1905. M. Werthner. 19 S.

— Vitalismus. (S.-A. aus dem Biologischen Centralblatt. Bd. XXV, No. 11.) 17 S. Leipzig 1905. G. Thieme.

SCHREIBER, Dr. HERMANN, Schopenhauers Urteile über Aristoteles. 64 S. Breslau 1905. Kommissionsverlag der Koebnerschen Buchhandlung. 1 ℳ 20 ₰.

v. SCHUBERT-SOLDERN, RICHARD, Die menschliche Erziehung. Versuch einer theoretischen Grundlegung der Pädagogik. VIII u. 197 S. Tübingen 1905. Lauppsche Buchhandlung. 3 ℳ 60 ₰.

SEILLIÈRE, ERNEST, Apollo oder Dionysos? Kritische Studie über Friedrich Nietzsche Autorisierte Übersetzung von THEODOR SCHMIDT. XII u. 317 S. Berlin 1906. H. Barsdorf. geh. 7 ℳ, geb. 8 ℳ 50 ₰ u. 9 ℳ.

SHAFTESBURY, Untersuchung über die Tugend. Ins Deutsche übertragen und mit einer Einleitung versehen von PAUL ZIERTMANN, Oberlehrer. (Philosophische Bibliothek Bd. 110.) XV u. 122 S. Leipzig 1905. Dürrsche Buchhandlung. geh. 1 ℳ 40 ₰.

SIEBERT, Dr. O., Geschichte der neueren deutschen Philosophie seit Hegel. Ein Handbuch zur Einführung in das philos. Studium der neuesten Zeit. 2. verm. u. verb. Aufl. X u. 598 S. Göttingen 1905. Vandenhoeck & Ruprecht. 10 ℳ geb. 11 ℳ.

SPAVENTA, BERTRANDO, Da Socrate a Hegel. XVI u. 432 S. Bari 1905. Gius. Laterza & Figli.

SPENGLER, Dr. phil. OSWALD, Heraklit. Eine Studie über den energetischen Grundgedanken seiner Philosophie. 52 S. Halle 1904. C. A. Kämmerer & Co.

TERWIN, JOHANNES, Wanderungen eines Menschen am Berge der Erkenntnis. Philosophische Skizzen. 126 S. Zürich 1905. Art. Institut Orell Füssli. 3 ℳ.

UNGER, Dr. phil. RUDOLF. Hamanns Sprachtheorie im Zusammenhange seine Denkens. Grundlegung zu einer Würdigung der geistesgesichtlichen Stellung des Magus im Norden. VII u. 272 S. München 1905. C. H. Becksche Verlagsbuchhandlung. 6 ℳ 50 ₰.

DEL VECCHIO, Prof. GIORGO, Diritto e Personalità umana nella Storia del Pensiero. Prolusione al Corso di Filosofia del Diritto nell' Universita di Ferrara. 32 S. Bologna 1904. Zamorani e Albertazzi.

— Il Comunismo Giuridico del Fichte. Nota critica. (S.-A. aus „Rivista Italiana di Sociologia". IX, 1.) 8 S. Roma 1905.

— L'Etica evoluzionista. Nota critica. (S.-A. aus „Rivista Italiana di Sociologia". VI, 5—6). 8 S. Roma 1905.

— I Presupposti Filosofici della Nozione del Diritto. 192 S. Bologna 1905. Zanichelli.

VERWORN, MAX, Prinzipienfragen in der Naturwissenschaft. 28 S. Jena 1905. Gustav Fischer. 80 ₰.

VOLKELT, JOHANNES, Was Schiller uns heute bedeutet. Ein Nachwort zur Schillerfeier. 26 S. Leipzig 1905. Edelmann.

VOSSLER, KARL, Sprache als Schöpfung und Entwicklung. Eine theoretische Untersuchung mit praktischen Beispielen. VIII u. 154 S. Heidelberg 1905. Carl Winters Universitätsbuchhandlung. 4 ℳ.

WEISE, Prof. Dr. O, Kurzer Abriss der Logik und der Psychologie für höhere Lehranstalten. 26 S. Leipzig und Berlin 1905. B. G. Teubner. 50 ₰.

WENTSCHER, MAX, Ethik. II. Teil. XII u. 396 S. Leipzig 1905. Joh. Ambr. Barth.

WIHAN, Prof. R., Veritas, Organ zur Feststellung der Wahrheit in den wichtigsten Fragen der Menschheit und zur Herstellung eines geistigen Kontaktes aller Denker. 1. Jahrg. No. 11, 12, 13. Trautenau 1905. Selbstverlag des Herausgebers.

WILHELMI, RUDOLF, Das Geschlechtsleben eine Kunst. 102 S. Berlin und Leipzig 1905. Paul Speier & Co.

WINTELER, Allerhand neue und alte Gedanken über die Weltordnung. 2. Aufl. X u. 127 S. Zürich und Leipzig 1905. Th. Schröter.

Wüst, Fritz, Eine Entgegnung auf „Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts von Houston Stewart Chamberlain". 3. Aufl. 245 S. Stuttgart 1905. Strecker & Schroeder. geh. 3 *M*, geb. 4 *M*.

Zerbst, Dr. Max, Zu Zarathustra! 2 Vorträge. 81 S. Leipzig 1905. C. G. Naumann.

Aus Zeitschriften.

Annales de Philosophie Chrétienne (L. Laberthonnière). Paris 1905. 77[e] Année. No. 1: La Rédaction, Notre programme. — Birot, Le rôle de la philosophie religieuse au temps présent. — Duhem, Physique de croyant. — Mallet, L'oeuvre du Cardinal Dechamps et la méthode de l'Apologétique. — *Bibliographie.* — *Revues des revues.* — *Renseignements et nouvelles.* — *Livres reçus.*

Archiv für Philosophie.

I. Abteilung: Archiv für Geschichte der Philosophie (L. Stein). Berlin 1905. XVIII. Band, Heft 4: Gomperz, Platons Ideenlehre. — Lindsay, Some Criticisms on Spinoza's Ethics. — Wapler, Die geschichtlichen Grundlagen der Weltanschauung Schopenhauers (Schluss). — Maldidier, Bossuet probabiliste. — Lorenz, Weitere Beiträge zur Lebensgeschichte Georg Berkeleys. — *Jahresbericht* über sämtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie: v. Struve, Die polnische Philosophie der letzten 10 Jahre. — *Die neuesten Erscheinungen* auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie. (Forts.). — *Eingegangene Bücher.* — *Zeitschriften.*

XIX. Band, Heft 1: Weidel, Mechanismus und Teleologie in der Philosophie Lotzes. — Salinger, Kants Antinomien und Zenons Beweise gegen die Bewegung. — *Jahresbericht* über sämtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie: Struve (Schluss). — *Die neuesten Erscheinungen* etc. — *Eingegangene Bücher.* — *Zeitschriften.*

II. Abteilung: Archiv für systematische Philosophie (L. Stein). Berlin 1905. XI. Band, Heft 3: Leser, Über die Möglichkeit der Betrachtung von unten und von oben in der Kulturphilosophie. — Müller, Quellen und Ziele sittlicher Entwickelung. — Hoffmann, Exakte Darstellung aller Urteile und Schlüsse. — Planck, Das Problem der moralischen Willensfreiheit. — Posch, Über einige metaphysische Ansichten. — *Jahresbericht* über sämtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der systematischen Philosophie: A. Tumarkin, Bericht über die deutsche ästhetische Literatur aus den Jahren 1900—1905. — *Die neuesten Erscheinungen* auf dem Gebiete der systematischen Philosophie. — *Zeitschriften.* — *Eingegangene Bücher.*

Archives de Psychologie (Flournoy et Claparède). Genève 1905. Tome V, No. 17: James, La notion de conscience. — Claparède, La psychologie comparée est-elle légitime? — Miller, Quelques faits

d'imagination créatrice subconsciente. — *Bibliographie.* — *Publications reçues.* — *Notes diverses.*

Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie (E. Commer). Paderborn 1905. XX. Band, Heft 1: Glossner, Theologisches, Philosophisches und Verwandtes. — Rolfes, Zur Kontroverse über den Wortlaut des Textes in der philosophischen Summa des hl. Thomas 1,13: „Ergo ad quietem unius partis eius (non) sequitur quies totius". v. Holtum, Die „Contritio" in ihrem Verhältnis zum Busssacrament nach der Lehre des hl. Thomas. — Graf, Philosophisch-theologische Schriften des Paulus Al-Râhib, Bischofs von Sidon. — Ter Haar, Das Dekret des Papstes Innocenz XI. über den Probalismus. — Pietkin, Zur amerikanischen Psychologie. — *Literarische Besprechungen.*

Heft 2: Glossner, W. v. Humboldts Sprachwissenschaft in ihrem Verhältnis zu den philosophischen Systemen seiner Zeit. — Graf, Philosophisch-theologische Schriften des Paulus Al-Râhib, Bischofs von Sidon (Forts.). — *Literarische Besprechungen.*

The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods (Woodbridge). Lancaster, Pa. and New York 1905. Vol. II, No. 13: Lloyd, The Personal and the Factional in the Life of Society. — Woodbridge Riley, Recent Theories of Genius. — *Discussion:* Davies, Mr. Johnston's Review of „An Analysis of Elementary Psychic Process". — *Reviews and Abstracts of Literature.* — *Journals and New Books.* — *Notes and News.*

No. 14: Boodin, The Concept of Time. — Leighton, Self and Not-Self in Primitive Experience. — *Societies*: Lovejoy, Fifth Annual Meeting of the Western Philosophical Association. — *Reviews* usw.

No. 15: Dewey, The Postulate of Immediate Empiricism. — Tower, A Neglected „Context" in Radical Empiricism. — Ogden, The Esthetic Attitude.. — *Reviews* usw.

No. 16: Tower, The Total Context of Transcendentalism. — Herrick, A Functional View of Nature as Seen by a Biologist. — *Reviews* usw.

No. 17: Pitkin, The Psychology of Eternal Truths. — Osborn, The Ideas and Terms of Modern Philosophical Anatomy. — *Discussion:* Alexander, Quantity, Quality, and the Function of Knowledge. — *Reviews* usw.

No. 19: Swenson, The Category of the Unknowable. — Stoops, The Psychology of Religion. — *Discussion:* Bakewell, An Open Letter to Professor Dewey concerning Immediate Empiricism. — *Reviews* usw.

No. 20: Angell, Psychology at the St. Louis Congress. — Thorndike, Measurement of Twins. — *Review* usw.

No. 21: Bush, An Empirical Definition of Consciousness. — Pillbury, An apparent Contradiction in the Modern Theory of Judgment. — *Discussion:* — *Reviews* usw.

No. 22: Franz, The Reeducation of an Aphasic. — *Discussion:* Dewey, Immediate Empiricism. — Pitkin, Universals: A criticism. — *Reviews* usw.

Mind. (Stout.) London 1905. Vol. XIV. New Series. No. 55: Hoernlé, Pragmatism *v.* Absolutism (I.) — Smith, The Naturalism of Hume (II.)

— Schiller, Empiricism and the Absolute. — Roberts, Plato's View of the Soul. — Mac Coll, Symbolic Reasoning (VII.). — Discussion: Russell, The Existential Import of Propositions. — *Critical Notices.* — *New Books.* — *Philosophical Periodicals.* — *Notes and Correspondence.*

No. 56: Hoernlé, Pragmatism *v.* Absolutism (II.). — Russell, On Denoting. — Boyce Gibson, Predetermination and Personal Endeavour. — Mellone, Is Humanism a Philosophical Advance? — *Critical Notices.* — *New Bocks.* — *Philosophical Periodicals.* — *Notes.*

The Monist (Carus). Chicago 1905. Vol. XV, No. 4: Peirce, The Issues of Pragmatism, — Carus, Chinese Occultism (Illustrated). — Andrews, Magic Squares (Concluded). — Bedinger Mitchell, The Problem of Unity and the Noetic Power of the Heart. — Godbey, The Semitic City of Refuge. — Mc. Farland, A Mathematical Analogy in Theological Reasoning. — *Criticisms and Discussions.* — *Book Reviews.*

Philosophisches Jahrbuch (Gutberlet). Fulda 1905. XVIII. Band, Heft 4: Adlhoch, Zur wissenschaftlichen Erklärung des Atheismus (Schluss). — Haas, Über den Unterschied, näherhin über den Unterschied von Wesenheit und Dasein. — Holtum. Die scholastische Philosophie in ihrem Verhältnis zu Wissenschaft, Philosophie und Theologie mit besonderer Berücksichtigung der modernen Zeit. — Schmidlin, Die Philosophie Ottos von Freising (Schluss). — Dyroff, Das Selbstbewusstsein. — *Rezensionen und Referate.* — *Zeitschriftenschau.* — *Miszellen und Nachrichten.*

The Philosophical Review (Creighton, Albee, Seth). Lancaster, Pa. 1905. Vol. XIV, 5: Sorley, The Method of a Metaphysic of Ethics. — Becher, The Philosophical Views of Ernst Mach. — Ladd, Philosophy in the Nineteenth Century (II.). — de Laguna, Stages of the Discussion of Evolutionary Ethics. — *Reviews of Books.* — *Notices of New Books.* — *Summaries of Articles.* — *Notes.*

6: Urban, Appreciation and Description and the Psychology of Values. — Leighton, The Psychological Self and the actual Personality. — Bode, The Concept of Pure Experiment. — *Discussion:* Sabine, Radical Empiricism as a Logical Method. — *Notices of New Books.* — *Summaries of articles.* — *Notes.*

The Psychological Review (Baldwin, Warren, Judd). Monograph Supplements. Lancaster Pa. 1905. Vol. VII, No. 2. Pace, Psychological Studies from the Catholic University of America. — Dubray, The Theory of Psychical Dispositions.

Przegląd Filozoficzny. Warschau 1905. Bd. VIII, Heft 3: Jawic, Jugements négatifs et affirmatifs. — Kozlowski, Individuel et Social. — *Revue critique.* — *Supplément: Sommaire Idéologique des ouvrages de philosophie polonaise Nr. 2.*

Revue de Métaphysique et de Morale (X. Léon). Paris 1905. 13e. année, No. 4: Espinas Xénophon: L'économie naturelle et l'impérialisme héllénique. — Belot, En quête d'une morale positive (Suite). — Winter, Métaphysique et logique mathématique. — *Discussion*: Boutroux, Correspondance mathématique et relation logique. — *Etudes critiques:* Lacombe, Taine historien littéraire. — *Questions pratiques:* Lanson, Le droit du père de famille et le droit de l'enfant. — *Nécrologie.* — *Livres nouveaux.* — *Revues et périodiques.* — *Thèses de doctorat.*

Revue Néo-Scolastique (Mercier). Louvain 1905. 12e. année, No. 3: Cevolani, „Utraque si praemissa neget, nihil inde sequetur"? Piat, Dieu, d'après Platon (suite). — Nys, Discussion sur certaines théories cosmologiques (suite). — Mercier, A propos de l'enseigement de la scolastique. — *Mélanges et Documents:* Ned, Le mouvement philosophique en Belgique depuis 1830. — Pelzer, Le père Henri Suso Denifle des Frères-Prêcheurs (1844—1905). — *Bulletin de l'Institut de Philosophie:* II. Liste des étudiants admis aux grades pendants l'année 1905. — III. Nominations et concours. — *Comptes Rendus.* — *Ouvrages envoyés à la Redaction.*

Revue philosophique de la France et de l'Étranger (Ribot). Paris 1905. XXX. Bd., No. 7 (No. 6 ist nicht eingegangen): De Montmorand, Les états mystiques. — Schinz, La question d'une langue internationale artificielle. — Le Dantec, La méthode pathologique (2e et dernier articlé). — Rageot, Le Ve congrès international de Psychologie. — *Analyses et comptes rendus.* — *Notices bibliographiques.*

No. 8: Worms, La philosophie sociale de G. Tarde. — Schinz, La question d'une langue internationale artificielle (2e et dernier article). — Lacombe, La psychologie de Taine appliquée à l'histoire littéraire. — *Analyses et comptes rendus.* — *Revue des périodiques étrangers.* — *Correspondance.* — *Nécrologie.*

No. 9: Gignoux, Le rôle du jugement dans les phénomènes affectivs. — de la Grasserie, La psychologie de l'Argot. — Girsard, Sur l'expression numérique de l'intelligence des espèces animales. — Truc, Une illusion de la conscience morale. — *Notices bibliographiques.*

No. 10: Sollier, La conscience et ses degrés. — Bos, Les éléments affectivs du language. — Draghicesco, De la possibilité des sciences sociales. — Matienzo, La logique comme science objective. — *Revue critique.* — *Analyses et comptes rendus.* — *Revue des périodiques étrangers.*

No. 11: Richard, Les lois de la solidarité morale. — Dugas, Sur les abstraits émotionnels. — Gaultier, La moralité de l'art. — *Revue générale:* Picavet, Le matérialisme historique et son évolution. — *Analyses et comptes rendus.* — *Revue des périodiques étrangers.*

Revue de Philosophie (Peillaube). Paris 1905. 5e année. No. 7: James: La Religion comme fait psychologique. — de Lapparent, Les Fondements de la mécanique. — Motora, Essai sur la philosophie orientale. — Vurgey, Aperçus esthétiques. — Dessoulavy, Le Pragmatisme. — *Analyses et Comptes rendus.* — *Périodiques.* — *L'Enseignement philosophique.*

No. 8: Noblet, De la culture de l'imagination morale. — Breuil, L'art à ses débuts. — de Buck, La thèse associationniste ou intellectualiste en pathologie mentale. — Vaschide, Ve Congrès international de psychologie. — Lubecki, Étude philosophique sur la morale catholique. — *Analyses et Comptes rendus.* — *Périodiques.*

No. 9: Desvallées, La science et le réel. — Bernies, Obsessions et Possessions. — Vaschide, Ve Congrès international de psychologie (Fin.). — *Analyses et Comptes rendus.* — *Périodiques.*

No. 10: Grasset, Le Psychisme inférieur et la responsabilité. — Desvallées, La science et le réel (Fin.). — Kozlowski, La conception de force est-elle un défaut de la mécanique? — Cartier, Revue critique de morale (3e article). — *Analyses et Comptes rendus.* — *Périodiques.* -- *L'Enseignement philosophique.*

No. 11: Hermant, La Conscience. — Warrains, La logique de la beauté. — Bernies, L'origine des idées. — de Lubecki, Caractère de l'estétique polonaise. — Lettre de M. le comte de Vorges. — *Analyses et Comptes rendus.* — *Périodiques.*

No. 12: Sérol, Analyse de l'attention — Boucaud, L'initiative personelle et l'autorité sociale. — Dr. de Buck: La thèse associationniste ou intellectualiste en pathologie mentale (Fin). — Vaschide, La personnalité humaine. — P. de Pascal, Revue de Sociologie. — *Analyses et Comptes rendus.* — *L'enseignement philosophique.*

Rivista di Filosofia e Science Affini (Marchesini). Padova 1905. Vol. II, No. 1—3: Ardigò, Marchesini, Rabzoli, Mondolfo, L'insegnamento liceale della Filosofia (I. La scuola classica e la Filosofia. — II. I criteri pedagogici. — III. In Italia e in Francia. — IV. Considerazioni pratiche). — Ardigò, Monismo metafisico e monismo scientifico. — Dandolo, Studi di Psicologia gnoseologica. — Marchesini, La Filosofia come „Poesia sofisticata". — Ferro, Considerazioni sulla storia della Filosofia. — Mazzalorso, Il concetto di pena in H. Spencer. — Tarozzi, Alcuni appunti sulla didattica matematica. — Marchesini, Per la critica della „Finzioni dell' anima". — Marsili, Nella Pedagogia ufficiale. — *Rassegna di filosofia scientifica.* — *Analisi e Cenni.* — *Notizie e Sommari di Riviste* usw.

Rivista Filosofica (Cantoni e Juvalta). Pavia 1905. Band VIII. Heft 4: Juvalta, Per una scienza normativa morale. — Bonfiglioli, La Psicologia di Tartulliano nei suoi rapporti colla Psicologia Stoica. — Pagano, Vicende del termine e del concetto di legge nella Filosofia Naturale. — Montanelli, Il Meccanismo delle emozioni. — Bonatelli, Multa renascentur (Apologo). — *Rassegna Bibliografica.* — *Pro Philosophia* (Nicoli, La Filosofica nei Ginnasi Prussiani) — *Notizie e Pubblicazioni.* — *Necrologio* (P. de Nardi). — *Sommari delle reviste straniere.* — *Libri ricevuti.*

Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie und Sociologie (Barth). Leipzig 1905. XXIX. Jahrgang. Heft 3: Adler, Bemerkungen über die Metaphysik in der Ostwaldschen Energetik. — Alexejeff, N. W. Bugajew und die idealistischen Probleme der Moskauer mathematischen Schule. — Geissler, Über Lehren vom Wesen des Seins, besonders in neuester Zeit. — *Besprechungen.* — *Philosophische Zeitschriften.* — *Bibliographie.*

Heft 4: Planck, Die Grundlagen des natürlichen Monismus bei Karl Christian Planck (Schluss). — Schallmayer, Zur sozialwissenschaftlichen und sozialpolitischen Bedeutung der Naturwissenschaften, besonders der Biologie. — *Besprechungen.* — *Philosophische Zeitschriften.* — *Bibliographie.*

Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik (Flügel und Rein). Langensalza 1905. XII. Jahrgang, Heft 6: Lobsien: Kind und Kunst (Schluss). — Stimmen zur Reform des Religionsunterrichts (Fortsetzung). *Mitteilungen.* — *Besprechungen.* — *Fachpresse.*

Zeitschrift für pädagogische Psychologie, Pathologie und Hygiene (Kemsies und Hirschlaff). Berlin 1905. VII. Jahrgang, Heft 3: Beiträge zur Psychologie und Pädagogik der Kinderlügen und Kinderaussagen. I, II, III, IV, V. — Benda, Besonderheiten in Anlage und Erziehung der modernen Jugend II (Schluss). — *Sitzungsberichte.* — *Berichte und Besprechungen.* — *Mitteilungen.* — *Bibliotheca-pädo-psychologica.*

Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane (Ebbinghaus und Nagel). Leipzig 1905. Band XXXVIII, Heft 4: Th. Lipps, Zur Verständigung über die geometrisch-optischen Täuschungen. — Sternberg, Irrtümliches und Tatsächliches aus der Physiologie des süssen Geschmackes. — *Literaturbericht.*

Heft 5 u. 6: *Literaturbericht.* Hirschlaff, Bibliographie der psychophysiologischen Literatur des Jahres 1903. — *Namenverzeichnis der Bibliographie.* — *Namenregister.*

Band XXXIX, Heft 1 u. 2: Weygandt, Experimentelle Beiträge zur Psychologie des Schlafes. — Giering, Das Augenmass bei Schulkindern. — Nagel u. Piper, Über die Bleichung des Sehpurpurs durch Lichter verschiedener Wellenlänge. — Nagel, Dichromatische Fovea, trichromatische Peripherie. — Fick, Über die Verlegung der Netzhautbilder nach aussen. — *Besprechungen.* — *Literaturbericht.*

Heft 3: Heilbronner, Zur Frage der motorischen Asymbolie (Apratie). Alexander-Schäfer, Zur Frage der Beeinflussung des Gedächtnisses durch Tuschreize. — *Literaturbericht.*

Heft 4. u. 5: Stumpf, Über zusammengesetzte Wellenformen. — Stumpf, Differenztöne und Konsonanz. — Angier u. Trendelenburg, Bestimmungen über das Mengenverhältnis komplementärer Spektralfarben in Weissmischungen. — Giessler, Das Ich im Traume nebst einer kritischen Beleuchtung der Ich-Kontroverse. — Révész, Wird die Lichtempfindlichkeit eines Auges durch gleichzeitige Lichtreizung des andern Auges verändert? — Stigler, Beiträge zur Kenntnis von der entoptischen Wahrnehmung der Netzhautgefässe. — Stigler, Eine neue subjektive Gesichtserscheinung. — *Literaturbericht.*

Heft 6: Peters, Aufmerksamkeit und Zeitverschiebung in der Auffassung disparater Sinnesreize. — Angier, Die Schätzung von Bewegungsgrössen bei Vorderarmbewegungen. — Seashore, Aufmerksamkeitsschwankungen. — *Literaturbericht.*

Band XXXX. Heft 1 u. 2: Marty, Über Annahmen. — Alexander-Schäfer, Zur Frage über den zeitlichen Verlauf des Gedächtnisbildes für verschiedene Sinnesreize (mit 6 Tafeln). — Müller, Über den Einfluss der Blickrichtung auf die Gestalt des Himmelsgewölbes. — *Literaturbericht.*

Heft 3: Saxinger, Beiträge zur Lehre von der emotionalen Phantasie. — Loria, Untersuchungen über das periphere Sehen. — Lohmann, Uber den Wettstreit der Sehfelder und seine Bedeutung für das plastische Sehen. — *Literaturbericht.*

Heft 4: Clifton of Tailor, Über das Verstehen von Worten und Sätzen. — Schneider, Die Orientierung der Brieftauben. — *Literaturbericht.*

Die Dorfschule. Halbmonatsschrift ausschliesslich für die Interessen der Landschule und ihrer Lehrer (Melinet). Langensalza 1905. I. Jahrgang. No. 11—17. Philosophisches und Pädagogisches: No. 11: Köster, Die Bedeutung des Gothaischen Schulmethodus hin-

sichtlich seiner Fortschritte gegen das damalige Unterrichtsverfahren. — No. 12: Köster, Die Bedeutung usw. (Schluss). — No. 16: Bernheim, Über die Solidarität aller Unterrichtsstufen.

Leonardo (Rivista d'Idee). Anno III. (Seconda Serie.) Firenze 1905. Philosophisches: James, La Concezione Della Coscienza. — Falco, Friedrich Nietzsche. — Neal, Per L'Ospite Velato E Presente. — Sera, Il preteso paralogismo psico-fisiologico. — Papini, La logica di B. Croce. — Papini, Gli Psicologi a Roma. — Calderoni, Papini, Vailati, Credenze e Volontà. — *Schermaglie.* — *Alleati e Nemici.*

Neue Bahnen, Zeitschrift für Erziehung und Unterricht. (Hiemann, Lindemann, Schulze.) Leipzig 1905. 17. Jahrgang. Heft 1. Philosophisches und Pädagogisches: Schubert, Bureaukratismus in der Schule. — Schmarsow, Gymnastik und Kunstsinn. — Pabst, Wirklichkeitsunterricht.

Heft 2. Göhler, Die Musik im Leben des Kindes. — Kraner, Was singen unsre Kinder? — Der dritte Kunsterziehungstag. — Anthes, Genuss und Arbeit in der Erziehung.

Heft 3: Tuch, Weihnachtsfreude zu Hause und in der Schule. — Gansberg, Das Fibelproblem. — Kontroverspredigt eines Vaters: Der Christbaum als Erzieher. — Kückenhörner, Volksschulideale. — Pudor, Moralunterricht in Japan.

Heft 4: Rudolf Schulze, Die Mimik der Kinder beim künstlerischen Geniessen. — Dr. Max Brahn, Entwicklung und Bedeutung der experimentellen Psychologie.

Wochenschrift für klassische Philologie. (Andresen, Draheim, Harder.) Berlin 1905. XXII. Jahrgang, No. 26—45.

Allgemeines Literaturblatt. (Schnürer.) Wien 1905. XIV. Jahrgang, No. 12—20.

Verantwortlicher Herausgeber Professor Dr. L. Busse in Münster i. W.
Eigentum von R. Voigtländers Verlag in Leipzig. — Druck von Radelli & Hille in Leipzig.

tri

ZEITSCHRIFT

FÜR

PHILOSOPHIE

UND

PHILOSOPHISCHE KRITIK

VORMALS

FICHTE-ULRICISCHE ZEITSCHRIFT

IM VEREIN MIT

DR. H. SIEBECK
PROFESSOR IN GIESSEN

DR. J. VOLKELT
PROFESSOR IN LEIPZIG

UND

DR. R. FALCKENBERG
PROFESSOR IN ERLANGEN

HERAUSGEGEBEN UND REDIGIERT

VON

DR. LUDWIG BUSSE
PROFESSOR IN MÜNSTER I. W.

BAND 127 HEFT 2

LEIPZIG, JANUAR 1906
R. VOIGTLÄNDERS VERLAG

Inhalt
